

الْقَوْلُ لَا ظَهْرَ

ترجمہ
الْفَوْزُ الْأَصْغَرُ

مصنفہ اشخ الامام حکیم ابو علی احمد المعروف بہ ابن سکویہ رحمۃ اللہ علیہ

ترجمہ
مولانا الحکیم محمد حسن صاحب فاروقی ہجر الہی فی پروفیسر عریکاتینڈ پشمن



انجمن اُردو کی طرف سے جناب میر ولایت حسین صاحب بی آئے۔ آنریری منیجر ڈپو بک

مدرستہ العلوم علیگڑھ

مطبع مفید عام اگرہین ایہ تمام محمد قادر علی خان صدوقی چھاپا

۱۹۰۹ء

تصانیف شمس العلماء مولوی الطاف حسین صاحب جلالی

موجودہ بک ڈپو میں سب سے زیادہ عالم علی گڑھ

نام کتاب	مختصر کیفیت	تاریخ
حیات جاوید درجہ اول	یعنی پنج طریقی، سیہ سیم بکتاب و بیاد و غیرہ مذکور ہے۔	۱۰۱
حیات جاوید درجہ دوم	زیادہ تر نظم ہونی ہے پہلی جلد میں ولادت سے وفات تک کے حالات	۱۰۲
حیات جاوید درجہ سوم	دین جو شہرین اور دوسری جلد میں رسید کی لائف، ان کی تصنیفات، اور ان کے کاموں پر درو کیا گیا ہے۔ آخر میں ایک شمیمہ جو حسین بیک کا	۱۰۳
یادگار تالاب	نسب نامہ اور ان کی تحقیقات کی فہرست ہے اور اسباب انماوت میں شامل کر دیا گیا ہے۔ شاہزادہ اعلیٰ اور شہساز کے کاغذ برد لائق کی کاشت	۱۰۴
حیات جاوید درجہ دوم	پرسوں کے حروف سے کتاب اور مولف کا نام لکھا ہے۔ علاوہ حصول دروگ	۱۰۵
حیات جاوید درجہ سوم	مذہب خیمہ حیات و اندک اور کاغذ و لاتی بلایا۔	۱۰۶
یادگار تالاب	بلایا خیمہ حیات و اندک کسٹ بنیاتی کاغذ و شہد بلا علیہ	۱۰۷
حیات سعدی	اس کتاب میں اول مرزا غالب جو م کے واقعات زندگی تحریر کرتے ہیں۔ پھر	۱۰۸
دیوان جلالی قسم اول	مرزا کی اردو اور فارسی نظم و نثر کا انتخاب شامل کیا گیا ہے اور ایک صنف کا	۱۰۹
حیات سعدی	پہلی جلد میں مولانا حالی کی شاعری اور کتب میں مولانا حالی کی شاعری	۱۱۰
حیات سعدی	زندگی کو حالات نقل کرتے ہیں اور شہساز کی تصنیفات نظم و نثر میں شامیہ کاغذ پر	۱۱۱
حیات سعدی	حسین جید پران کی شاعری ہے اور شہساز کے ساتھ ایک لب لہجہ کاغذ پر	۱۱۲
حیات سعدی	اس میں مولانا حالی نے شاعری کی تصنیف پر قبضہ کیا ہے جو شہساز کی جو چار اور زبان	۱۱۳
حیات سعدی	سے پہلی اور شہساز علی انصاف کے کاغذ علی لوح مینا کاغذ پر شاعری	۱۱۴
حیات سعدی	نہایت مشہور مقبول نظم حسین مسلمانوں کی گزشتہ زمین اور موجودہ منزل کو	۱۱۵
حیات سعدی	غایت فصاحت و بلاغت سے بیان کیا جو طبع عید مدینہ شمیمہ و فریب	۱۱۶
حیات سعدی	اس مجموعہ میں خود بی نظیر نظمیں شامل ہیں جن کی تفصیل نیچے دی گئی ہے۔	۱۱۷
حیات سعدی	نشاط اسید حیات میں شہساز اور انصاف کے شاعری کاغذ پر شاعری	۱۱۸
حیات سعدی	مسلمانان انصاف کے شاعری کاغذ پر شاعری کاغذ پر شاعری	۱۱۹
حیات سعدی	چوٹ اور ایک کاغذ پر شاعری کاغذ پر شاعری کاغذ پر شاعری	۱۲۰
حیات سعدی	مشہور ترکیب بند ہے۔ جس کے ساتھ قصیدہ الغیاثہ بھی شامل ہے	۱۲۱
حیات سعدی	مشہور و نثر میں ایک بیوہ خدا کو شاعر بنی دردناک حالت اور ناک افغانین کی	۱۲۲



بین نہایت اسباب تعظیم کے ساتھ یہ ناچیز ترجمہ مخدومی و مولائی

سید عالم علامہ شبلی نعمانی مدظلہ

کے

اس سہم گرامی پر مہنون کرتا ہوں

نماکار

فاروقی

عرض حال

مصنف کا تذکرہ لکھنے سے پہلے چند لفظ ناظرین والا تمکین کی خدمت میں عرض کر دینے مناسب معلوم ہوتے ہیں جس زمانہ میں علامہ شبلی مظاہر حیدر آباد میں تشریف فرما تھے۔ اور انجمن ترقی اُردو کا کام جناب ممدوح کے سپرد تھا۔ میں نے اس کتاب کے ترجمہ کا نمونہ انجمن کو بھیجا۔ نہ صرف نمونہ پسند کیا گیا بلکہ علامہ موصوف نے ازراہ الطاف بزرگانہ ایسے الفاظ میں اپنی رائے تحریر فرمائی جو اس سچیدان و سچیز کے لیے مایہ فخر و ناز تھی۔ میں ان الفاظ کو محض نظارہ افتخار کے لیے یہاں درج کرتا ہوں۔ مولانا نے تحریر فرمایا تھا دو ترجمہ بہت اچھے ہیں خود تو اس سے بہتر ترجمہ نہیں کر سکتا، مولانا کی اس محبت آمیز و حوصلہ افزا انگسار نے میری پژمردہ و افسردہ بہت کے ساتھ سیاحتی کا کام کیا اور مجھے تکمیل ترجمہ پر آمادہ کر دیا۔

با این ہمہ اپنی جلی سہل اور کردہات متعلقہ کے سبب مجھے یہ چھوٹا سا کام بھی نہ انجام نہوتا اگر شفیق صدیق مولوی سجاد میرزا بیگ صاحب دہلوی مصنف حکمت علی (دغیرہ) کے گرامر تقاضے میرے افسردہ ارادوں کو گرماتے نہ رہتے۔ زبان اُردو کی بے بغفاعتی باخبر اصحاب کے محفی نہیں خصوصاً فلسفہ آہیات کی ایک بے نظیر کتاب کے ترجمہ میں جو شکیلین پیش آئی ہوگی ادن کا اندازہ وہی لوگ اچھا کر سکتے ہیں جنہیں ایسے کاموں کا کم و بیش تجربہ ہے۔

جیسے انجمن نے ترجمہ کو قبول فرما کر عزت افزائی کی ہے اگر ملک کے دیگر با مذاق حضرات نے بھی پسند فرمایا تو امید ہے کہ آئندہ کوئی اچھی کتاب اور پیش کر سکوں۔

نیا زکیش مناروتی

تذکرہ مصنف

مصنف رحمۃ اللہ کے مفصل حالات لکھنے کو جی چاہتا تھا مگر افسوس ہے کہ کہیں نل سکے۔ جس کسی نے مصنف کی نسبت لکھا ہی ہے تو نہایت مختصر۔ مجبوراً جس قدر نل سکے اور ہی پر اکتفا کیا گیا۔ علامہ شبلی نے علم الکلام میں لکھا ہے۔ امام احمد بن سکو یہ المتوفی ۴۲۱ھ نے فلسفہ و شریعت کی تعلیم پر ایک خاص کتاب لکھی وہ علوم فلسفہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ فلسفہ یونان کی واقفیت میں ذرا بی ادراک اور ابن رشد کے سوا اور کوئی ادسا کا ہمسرہ نہیں گزرا۔ اسکی تصنیفات میں سے تہذیب الاخلاق مسرور ہندوستان میں اور تجارب الامم جو ایک تاریخی تصنیف ہے یورپ میں چھپ گئی ہے۔ فلسفہ و شریعت کی مطابقت میں اس نے دو کتابیں لکھیں الفوز الاصحہ اور الفوز الاکبر علامہ موصوف نے وحی اور مشاہدات و سموعات انبیاء کی جو حقیقت بیان کی امام غزالی نے اپنی کتاب المصنوعون بآء علی غرض اہلہ میں بعینہ اوسکو۔ پنے لفظوں میں ادا کیا ہے علامہ محقق شیخ طاہر آقندی جزائری لکھتے ہیں کہ جن چند عجیب و غریب کتابوں سے میں واقف ہوں اور میں سے الفوز الاصحہ ہی ہے۔ یہ کتاب حکیم مشہور ابو علی بن سکو یہ کی تصنیف ہے فلاسفہ آئین کے اصول پر لکھی گئی ہے اور اپنے مذہب کا اثبات نہایت دلکش طریقوں سے کیا گیا ہے۔ نہایت اہم و ضروری مسائل مختلف ابواب میں لکھے ہیں اور بڑے لطیف نکات سل کئے ہیں۔ طرزیان بالکل ویسا ہی ہے جیسا مصنف کی دوسری کتاب تہذیب الاخلاق، تطہیر الاعراق کا ہے۔ دونوں کتابیں اس زمانہ کے مذاق کے موافق ہیں اور لائق اشاعت ہیں۔ الفوز الاصحہ کے پڑھنے سے ایمان تازہ ہوتا ہے اور اعتقادات میں تقویت ہوتی ہے۔ اور ایسی عجیب کتاب ہے کہ کہیں

اوسمین جاے ومہ زون ہنمین۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ الفوز الاصح کے آخر میں مصنف نے یہ لکھا ہے کہ میں اسی بحث پر ایک مفصل کتاب لکھوں گا جس کا نام الفوز الاکبر ہو گا۔ یہ کتاب کشف کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اپنا مقصد یہ کیا کہ الفوز الاکبر میں لکھ کر کیا ہے۔

پتہ ہنمین۔

اوسکی ایک اور کتاب فن تاریخ میں ہے جس کا نام بنجادیر ہے۔ یہ کتاب بادشاہ عالم ہے صاحب کشف اس کتاب کے تذکرہ میں لکھتے ہیں کہ شہزادہ علی جوہر کی اور یہ کتاب قیصر کتاب ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستظہر کے وزیر نے اس کتاب کو لکھا ہے۔ یہ کتاب اور جو اشی لکھے ہیں۔ اس کتاب کے بعض حصے یورپ میں پکڑے گئے ہیں۔ عیون الانباء فی طبقات الاطباء میں مصنف کا حال اور طبع لکھا ہے۔ علوم کا بڑا فاضل تھا علم طب کے اصول و فروع میں بڑا اہم تھا۔ اسکی متعدد کتابوں میں سے ایک کتاب کتاب الاشراف و دوسری کتاب الطبیح و تیسری تھذیب الاخلاق ہے۔ بعد میں سورخون نے لکھا ہے کہ مصنف محمد رح ملک عضدالدولہ ابن بدیع کا مقرب شامی اور وزیر خزانہ کے عہدہ پر ممتاز تھا۔ علوم ادبیہ اور فرائض کی اسکو خاص واقفیت تھی۔ فارس کے بڑے علمائین سے تھا۔ طویل عمر پائی۔ شیخ الرئیس ابن سینا نے اسکی ملاقات و صحبت کا شرف حاصل کیا ہے اور اپنی بعض کتابوں میں اس کا تذکرہ لکھا ہے۔



الْقَوْلُ الْكَظِيمُ

ترجمہ آلُفُوْزُ الْاَصَغَرُ

مصنفہ اشیعہ الامام حکیم ابو علی احمد المعروف بہ ابن سکویہ رحمۃ اللہ تعالیٰ

ترجمہ
مولانا الحکیم محمد حسن صاحب فاروقی بچہ الیونی پروفیسر کمالینڈ پشین



انجمن اردو کی طرف سے جناب میر ولایت حسین صاحب بی آے۔ آنریری منیجر ڈوبو بک

مدرسۃ العلوم علیگڑھ

مطبع مفید عالم اگرہ میں ایہ تمام محمد قادر علی خان صوفی چھاپا

۱۹۰۹ء



میں نے اس ترجمہ کو جا بجا سے دیکھا، صاف اور پامناورد تریہ
ہے اور غالباً مطالب، ہاتھ سے جانے نہیں پائے ہیں اس قابل
ضرور ہے کہ انجمن اُردو کی طرف سے شایع کیا جائے۔

شبلی

۳ جون ۱۹۰۸ء



فلسفہ الہی کی یہ عجیب و غریب کتاب علامہ امام ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب المعروف بہ ابن مسکویہ کی تصنیف ہے۔ یہ عالم جملہ علوم ادبیہ و حکمیہ و فنون عقلیہ و نقلیہ کا بڑا ماہر تھا بقول بعض مورخین ملک و قلعہ الدولہ کے نمبر میں من سے تھا۔ اور اسکے یہاں کسی بڑے عہدہ پر ممتاز تھا۔ فارس کے برگزیدہ علمائین سے تھا۔ بڑی پائی شیخ ابو علی بن سینا نے بھی اوس سے ملاقات کی ہے۔ اور اپنی بعض کتابوں میں اوس کا ذکر کیا ہے اس کے بڑی وقافت پائی۔ علامہ محقق شیخ طاہر آقندی جزائری نے لکھا ہے کہ نہایت عجیب و غریب کتابین جو میری نظر سے گزری ہیں اون میں سے الفوز الاصغر بھی ہے۔ یہ کتاب فلسفہ اہلین کے قواعد و اصول پر لکھی گئی ہے اور مذہب اسلام پر اون قواعد کو منطبق کیا گیا ہے۔ تمام کتاب میں مجال دوم زون نہیں اوس کا مطالعہ اعتقاد و مذہبی کو نہایت قوی کرتا ہے۔

مصنف نے اپنی کتاب تہذیب الخلق و تطہیر الاعراق میں جو طرز بیان

اختیار فرمایا ہے وہی اس کتاب کا ہی ہے۔ دونوں کتابیں مذاق زمانہ کے موافق ہیں اور قابلِ تسبیح ہیں۔

کشف الظنون میں لکھا ہے کہ مصنف کی اس کتاب کے علاوہ ایک اور تصنیف الفوز الکبار کا بھی نشان دیا جاتا ہے جسکی تحریر کا عدہ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے کیا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے اس وعدہ کو پورا کیا (مگر افسوس کہ اب وہ کتاب نایاب ہے)۔

صاحب کشف نے مصنف کی ایک کتاب تجارباہ الامم و تعاقب الہمم کا ذکر کیا کہ یہ کتاب فن تاریخ میں عظیم النفع ہے۔ ابو شجاع خلیفہ مستظہر باللہ کے وزیر نے اور محمد بن عبدالملک ہمدانی نے اس پر حواشی لکھے۔ اس کے بعض نسخے یورپ میں چھپ چکے ہیں۔

عیون الایماء فی طبقات الاطباء میں مصنف کی نسبت لکھا ہے کہ علوم حکمیہ کا بڑا فاضل تھا اور اصول و فروع طب میں ماہر و متبحر۔ منجملہ بہت سی کتابوں کے کتاب الاشراہ اور کتاب الطبیخ اور تہذیب الاخلاق بھی مصنف سے یادگار ہیں۔





الحی از تو نیخواہیم امداد الہی پیش تو آئیم فریاد

الحمد للہ موجد الہی بغير استدلال و فاطر المخلوق

بغير اختلال و صلواتہ علیہ المخصوص بالکمال

و علی الخیر ال

اس کتاب میں تین مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ ہر مسئلہ کی دو فصلیں ہیں

اور تمام کتاب میں تیس فصلیں ہیں۔



مسئلہ اول اثبات صانع

فصل اول - اس امر کے بیان میں کہ یہ مسئلہ ایک اعتبار سے بہت آسان ہے اور ایک اعتبار سے سخت دشوار ہے۔

اس لئے کہ یہ مقصود اعظم ہماری عادات سے جو رجب بعید اور ہمارے معمول مقامات سے اعلیٰ تر ہے لیکن بالانہم نہایت ظاہر و روشن ہے کہ اس سے زیادہ کوئی چیز واضح و جلی نہیں اس لیے کہ حضرت حق تعالیٰ کی ذات پاک نہایت ہی منور و جلی ہے البتہ ہمارے ضعیف عقل و ادراک اس جناب کے شاہد سے عاجز و خدوہ ہیں۔ پس اثبات صانع باعتبار ذات حق نہایت سہل اور باعتبار ضعف و حجب عقل انسانی سخت مشکل ہے اس مطلب کو ایک حکیم نے ایک عمدہ مثال سے ا طرح واضح کیا ہے کہ مخلوق کو خالق سے وہ مناسبت ہے جو خفاش کو آفتاب کے یا وجود غایت رفیع و غیبی و غور کے چمکاؤں اور کے دیکھنے سے عاجز ہے ایسے ہی انسان کی عقل ذات باری کی اور اس کے قاصر ہے اس لئے حکماء و عقلاء نے اس مطلوب شریف کے حاصل کرنے کے واسطے شدید ریاضتیں اور سخت تکلیفیں برداشت کیں اور ریاضتوں کا خوگر ہو کر بتدریج ترقی کی تب کہیں اس قدر مشاہدہ کر سکے جس قدر کہ مخلوق اپنے خالق کا کر سکتی ہے اور حقیقت میں سوا ان ریاضات اور تدریجی ترقیات کے اور کوئی طریقہ ہی حق شناسی کا نہیں ہے اکثر آدمیوں نے یہ خیال کیا کہ وہ حکماء نے اس امر کو بخل کے سبب چھپایا اور مقصد شریف عوام پر ظاہر ہونے دیا حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہے بلکہ اصل بات یہی ہے کہ عوام کی عقلیں اس کے ادراک سے بالکل عاجز و قاصر ہیں جیسا کہ مختل نمونہ سے ظاہر ہے۔

نظر برین وجوہ اس مقصود اعلیٰ کے حاصل کرنے کے واسطے ضروری ہے کہ آہستہ آہستہ پستی سے بلندی کی طرف ترقی کیجاوے۔ اور اس دشوار گزار منزل میں جو صعوبتیں پیش آویں اونکو صبر و استقلال سے برداشت کیا جاوے تب کہیں کامیابی ہوگی جبکہ ہم آئندہ مختصر طور پر اسکا بیان کریں گے اور اس کے اصول و قواعد کی طرف اشارہ کریں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہماری عقلیں روحانیات و انبیات کے ادراک سے قاصر ہوتی ہیں اوسکا سبب یہ ہے کہ انسان تمام موجودات جسمانی کا انتہائی مرتبہ ہے اور جملہ ترکیبات عنصری خلقت انسانی پر اگر ختم ہوتی ہیں اور کثرت حجابات اور ترکیب مادیات عقل جیسے جوہر منور کے لیے پردہ ہو جاتی ہیں اور یہ سہلانی اور مادی حجابات عقل ذوالان کو ادراک معقولات سے باز رکھتی ہیں اس لیے کہ عنصر بسیط جب اپنی ابتدائی حالت سے اختلاف کثرت کی جانب ترقی کرتے ہیں تو ترکیب انسانی پر پہنچ کر ادنیٰ ترقی منتهی ہو جاتی ہے کیونکہ وہ امور جو فعلیت میں آتے ہیں انکی ترکیب تحلیل غیر متناہی ہوتی تو ممکن نہیں۔ اب اگر یہ مرکب انسان عناصر بسیط کا ادراک چاہے تو جس ترتیب سے ترکیب عناصر ہو کر مرتبہ آخری میں انسان واقع ہوا ہے اسے اس طرح انسان اس ترکیب کو تحلیل کرے اور ترتیب اول کے خلاف چلے تب کہیں اسے آخری مرتبہ میں جا کر عنصر بسیط کا ادراک حاصل ہوگا۔ پس خالص عناصر باعتبار انسان کے مرتبہ آخرین ہیں اور اس کے لیے اون کا ادراک دشوار و دشمن طلب ہے۔

ظاہر ہے کہ خالص عناصر جب اپنی بساطت کو چھوڑ کر کثرت و ترکیب اختیار کرتے ہیں تو پہلے مرتبہ اختلاف میں باوقات بنتے ہیں۔ دوسرے میں نباتات۔ تیسرے اور چوتھے حیوانات کا ہے اور آخری درجہ جس میں تمام ترکیب و اختلاف کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اور تغیر بساطت ختم ہو جاتا ہے ترکیب انسانی ہے کہ آخر جلد اشیاء موجودات ہے۔

مجموعہ

اسی مضمون کو ایک حکیم نے اپنی کتاب ^{۱۰}سمیع الکلیان میں نہایت بلیغ پیرایہ میں ادا کیا ہے
 ما هو اول عند الطبیعة فهو اخر بعد الطبیعة یعنی جو اجزاء طبیعت انسانی کی
 ترکیب کے وقت اول مرتبہ پر تھے وہ بعد ترکیب جمعی آخری درجہ پر ہو جاتے ہیں یہاں
 کہو کہ جو اجزاء یا عناصر او وقت قریب تر تھے وہ اب بعد تر ہو گئے۔ اور ترکیب انسانی

^{۱۱}کشف الغنوں میں لکھا ہے کہ سمیع الکلیان کتب طبیعات میں حکیم اسکندر افروزی کی کتاب ہے
 اس نے اس کتاب میں اسطوکی کتاب کا خلاصہ کیا ہے جو ملک الدوالیف کے زمانہ میں اسکندریہ فیلقوس کے بعد وجود
 سمیع الکلیان کے اٹھ مقالے ہیں۔ پہلے مقالہ کی ابو روح صفائی نے تفسیر کی ہے اور یحییٰ بن عدی نے
 اس تفسیر کی اصلاح کی جو تیسرے مقالہ کو جنین بن اسحاق یونانی سے سریانی میں ترجمہ کیا اور یحییٰ بن عدی نے
 سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ چوتھے مقالہ کے یحییٰ بن عدی نے تین مقالوں میں شرح کی جن میں سے پہلا اور
 دوسرا اور تیسرے کا بعض حصے موجود ہیں۔ پانچویں مقالہ کی قسطنطین لوفانے تفسیر کی اور ساتویں مقالہ کو
 ہی اسی نے ترجمہ کیا۔ پھر اس کتاب کی شرح چہ فلاسفہ نے کی جنہیں سے مقالات اول و دوم و سوم و چہارم
 کی شرح حکیم فروریوس کی جو نہایت سہل ہے ایک بانی جاتی ہے اور تفسیر ساسطیوس جو سریانی میں تھی اس کا
 ترجمہ ابی بشر بن سبی نے کیا۔ اور ابو اعین کرست نے بعض مقالہ اول و چہارم کی تفسیر کی۔ یہ تفسیر زمانہ کی
 سب سے نیک ہے۔ اور ثابت بن قرہ نے مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی اور ابو ابراہیم بن الصلت نے
 مقالہ اول کا ترجمہ کیا۔ اور ابو الفرج قدامہ بن جعفر بن قدامہ نے ہی مقالہ اول کے بعض حصہ کی تفسیر کی ہے۔ اور اس
 کتاب کی شرح تمام و کمال حکیم ناسطیوس نے بطور ایک جامع کتاب کے لکھی مگر چونکہ مفصل و مشہور تھی اس لئے
 یہ بھی ہوئی۔ نہ اس کی شرح کی اور اس کو زبان رومی سے عربی میں لایا۔ یہ ایک ضخیم کتاب ہے جس کی دس جلدیں ہیں۔
 ابن مسیح نے ہی اس کتاب کی ایک مکمل شرح لکھی ہے۔

اور ان حکما کے بعد اسلام کے چند علمائے فلسفین نے بھی اس کی شرح کی ہے اور ان کے علاوہ اور لوگوں نے
 بھی تفصیل سے اندیشہ طواسط ہے اس لئے اس قدر کافی سمجھا گیا۔ انہوں اور الاخبار۔

(ترجمہ حاشیہ اصل کتاب)

کے اعتبار سے غور کرو تو اور زیادہ عجیب و آفرین ہر جہات پر ہیں۔ اس بیان سے اسرار
 کیا جاسکتا ہے کہ جب انسان کو ادنیٰ اشیا و نکتہ سے آگاہی نہ ملے تو وہ اس کے
 پیش آتی ہیں تو جو عالم اجسام میں اس سے نہایت قریب ہیں اور وہ انسان کی قریب
 کے اجزاء ہیں یعنی عناصر ربیہ۔ تو ظاہر ہے کہ ان بیانات و تجربات کا ادراک انسان کے
 سخت مشکل ہو گا کہ اس عالم نورانی سے اس کو ہر طرح کی عبادی و ملی تعلیمی بنک
 درجہ کی دوری ہے۔ ان تمام دقتوں اور صعوبتوں پر نظر کرنا کہ انسان کی ہر ایک
 جہم اس مقصود اعظم یعنی یہ عالم تجربات کا قصد کریں تو اول طبعیات کو پورے انداز پر
 ریاضت حاصل کریں بعد ازاں ریاضت ہائے شاعر کے ذریعہ سے نہایت قریبی کر کے
 صبر و استقلال کیساتھ اس مرتبہ اعلیٰ تک پہنچیں ورنہ اور کوئی طریقہ منزل مقصود تک
 رسائی کا نہیں ہے۔ افلاطون کا قول ہے کہ وہ جو شخص کسی مقصد اہم میں کامیابی چاہتا ہے
 اسے واجب ہے کہ اس کے حاصل کرنے میں جبکہ مشکلین اور صعوبتیں پیش آئیں مہم
 کیساتھ اور نکتہ برداشت کرے اور اس عالی مرتبت حکیم نے اس لئے ایسا نسخہ دیا کہ
 جب انسان حقایق اشیا کا علم حاصل کرنا چاہے۔ جبکہ تو اشیا عالم کے اسباب و
 سببوں پر صبر و استقلال کیساتھ غور کرے اور ان سے غور و فکر کریں جو دریا بان پیش
 آویں گی اور ان کا تحمل کرے گا تو بالآخر میدان اول درجہ کا کوئی اور میدان نہیں ہے اور
 سبب حقیقی (جس سے پہلے کوئی سبب نہیں) تک نہ در پہنچ جائیگا۔ وذلک
 ہو الفوز العظیم۔

جاننا چاہیے کہ انسان دو طریقوں سے حقایق اشیا کو جان سکتا ہے ایک تو حواس
 خمسہ کے ذریعہ سے۔ یعنی بوجہ قوت حیوانیہ کے جو مادہ و موضوع سے متغنی ہو ادراک

۱۵ حواس خمسہ ظاہری ہیں۔ قوت باصرہ۔ قوت سامعہ۔ قوت شامہ۔ قوت ذائقہ۔ قوت لاسہ۔ اور

حواس خمسہ باطنی کی تفصیل و تعریف سکہ ثالثہ کی فصل سوم میں خود مصنف نے بیان کی۔ مترجم۔

ہوتا ہے لیکن اس اور اک میں جملہ حیوانات و انسان تشاکر ہیں دوسرا طریقہ جو انسان کے لیے مخصوص ہے اور جسکی وجہ سے وہ تمام حیوانات پر فضیلت رکھتا ہے بذریعہ عقل اور اک کر نیکا ہے لیکن بغیر امداد جو اس ظاہری صفت عقل سے انسان کا ادراک کر لینا اس وقت تک ممکن نہیں کہ مسلسل ریاضتیں نہ کی جائیں اور سخت محنتیں گوارا نہوں۔ کیونکہ آغاز ولادت سے جس ظاہری ہمارے ساتھ ہے اور ہمارے نفس ناطقہ نے تمام عمر میں جتنی صورتوں کا ادراک کیا ہے انہیں کوئی ایسی صورت نہیں جسکو بلا استعانت جو اس وادہام ادراک کیا ہو۔ اسبوجہ سے جب ہم ارادہ کرتے ہیں کہ کسی امر عقلی کی طرف توجہ کریں تو چونکہ ہمیں عادت پڑی ہوئی ہے ہمارا وہم وہی صورت پیش کر دیتا ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی امر عقلی اپنی خالص شکل میں بغیر شمول کسی صورت حسی کے ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا۔ چنانچہ خیال کرو کہ جب تم عقل یا نفس ناطقہ یا کسی اور غیر مادی چیز کے ادراک کا قصد کرتے ہو تو بغیر اسکے کہ کسی ایسی صورت جسمانی کا تصور کرو جسکی تمہیں عادت اور اس سے انسیت ہے اور اوس پر ان امور روحانی کو قیاس کر لو اور کسی طریقہ سے تم اولن کا ادراک نہیں کر سکتے۔ ایسا ہی حال ہے ادن تمام روحانیات کا یہی جو عالم اجسام کے علاوہ ہیں کہ ہم انکو کسی طرح پورے طور پر نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً جب ہم خیال کرتے ہیں کہ تمام عالم اجسام سے آگے خلا ہے یا ملا۔ تو برہان قوی و دلیل عقلی صاف بتاتی ہے کہ نہ خلا ہو سکتا ہے نہ ملا۔ لیکن یہ بات کسی طرح دل میں نہیں بیٹھتی کیونکہ ہم عالم اجسام میں اس امر کے عادی ہیں کہ ہر جگہ یا خلا ہو گا یا ملا۔ حالانکہ عقل سلیم یقینی جتنی طور پر ثابت کر رہی ہے کہ ایسا ہی ہے اور خود ہمارے سامنے دلائل موجود ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امور عقلیہ کے ادراک کی عادت ہی نہیں اور ہمیشہ امور حسی ہی ہمارے مانوس و مالوف رہے ہیں لیکن باوجود ان سب باتوں کے جب ہم اتنی سخت ریاضتیں کرتے ہیں کہ بخلاف اپنی عادت و طبیعت کے معقولات و مجردات کی طرف توجہ مبذول کرتے رہتے ہیں اور جو اس

ظاہری سے زیادہ کام لینا بقدر امکان چھوڑ دینا بہن اور اس قدر غور و فکر امور ذہنی میں کرتے ہیں کہ آخر کو اسکی عادت پڑ جاتی ہے اور وہ مشقت ماؤف ہو جاتی ہے تو آنکھیں کھلتی ہیں اور معلوم ہوتا ہے کہ مستقولات خصوصاً مانتے کہ سائنس و اشرف ہیں۔ بلکہ اسوقت یہ سمجھ میں آنے لگتا ہے کہ جملہ عیسائیت بمقابلہ مستقولات کے ایسے ہیں جیسے سونے کے زیور کے۔ مانتے طبع کا زیور۔ اسوہ۔ سائنس کہ تمام حركات متغیر و متبدل ہو قہر رہتے ہیں اور کوئی ایک حال پر قائم نہیں رہتا۔ بلکہ توجہ و توجہ ہی اسکی ایک سی حالت نہیں رہتی اس کا سبب یہ ہے کہ خصوصاً مانتے مانتے کی ہی مادہ جسم سے خالی نہیں اور مادہ میں ہمیشہ کمی و بیشی شدت و ضعف ہوتا رہتا ہے بلکہ حرکات و سکنات تک سے اس میں تغیر آتا رہتا ہے پس ہم بوقت اور اس کا بجائے خود سمجھ لیتے ہیں کہ محسوس ہجہ حجت ہمیں حاصل ہو گیا مگر کچھ غرضہ ہے اور میں کوئی نہ کوئی تبدیلی ہو جاتی ہو اور ہماری تصویر ذہنی سے اصل میں ضرورت ہے کچھ تغیر آ جاتا ہے۔

اس مضمون کو مثال سے اس طرز ذہن نشین کرو کہ آنکھ نے کسی چیز کو ایک خاص حالت پر دیکھا ضرور وہ چیز دوسرے وقت دوسرے حال پر ہو جائیگی کیونکہ مادہ میں تبدیلی ہونی ضروری ہے۔ مثلاً کسی نے زید کو آج کی تاریخ میں دیکھا تو آج زید کے ایک مخصوص مقدار اعتدال کی اور ایک خاص کیفیت مزاج کی بھی ہو جاتی ہے لیکن چونکہ زید کی حرارت غریبی اسکی اصلی رطوبت میں ہمیشہ اپنا عمل کر کے ایسورت بخار است کچھ حصہ تحلیل کرتی رہتی ہے اور غذا دہوا کے ذریعہ سے دقتاً فوقاً او سکایدل بدن کو پہنچا رہتا ہے اور یہ کمی و بیشی ہمیشہ کارخانہ بدن میں جاری رہتی ہے۔ لہذا ضروری امر ہے کہ پر جو زید کو دیکھا جائیگا تو وہ یقیناً محسوس اول سے غیر ہے۔ اگر یہ نظر اس تغیر کا اچھی طرح امتیاز نہیں کر سکتی۔ لیکن عقل ان غیر رنگیوں کو خوب سمجھتی ہے جو

عالم اجسام کی ہر چیز میں ہوتی رہتی ہیں اور ہوتی ضرور ہیں۔

یہ حال تو محسوسات کا ہے مگر معقولات میں کبھی کسی قسم کا تغیر و تبدل کوئی حرکت و سکون نہیں ہوتا بلکہ وہ ازلی وابدی ہیں اور ہمیشہ ایک حال پر رہتے ہیں پس جو لوگ بعد محنت و ریا عنت ادراک معقولات کرنے لگتے ہیں انہیں یہ عالم محسوسات ایک ملمع کا زیور معلوم ہوتا ہے اور عالم روحانیات صلی جوہر ان ہی وجوہ کی بنا پر افلاطون نے اس عالم کا نام عالم سفسطائی (د عالم ملمع) رکھا ہے۔ اور ہمیشہ علما و حکما اس عالم کو رذیل و حقیر سمجھتے رہے کبھی اسکی طرف توجہ لفرمانی اور معقولات کو شریف و معظم سمجھ کر انہیں کی طلب تحصیل میں مشغول رہے بیان مذکورہ سے واضح ہو گیا ہو گا کہ جب ہم اس عالم محسوسات کے ادراک حقائق سے ترقی کر کے اس عالم روحانیات کے ادراک کا قصد کرتے ہیں تو ہمیں سخت مجاہدہ اپنی طبیعت سے کرنا پڑتا ہے اور ان تمام صورتوں کو جو اس ظاہری کی ادراک کردہ ہمارے دماغ میں بسی ہوئی ہیں اور معقولات عیجہ کے ادراک میں مغالطہ و اشتباہ کا باعث ہوتی ہیں خیر یاد کننا پڑتا ہے اور تمام اوہام سے جو اس سے حاصل کئے گئے تھے علیحدگی اختیار کرنی پڑتی ہے۔ مگر یہ بے تعلقی بہت دشوار کام ہے ایسے کہ اپنی ہمیشہ کی عادات کے خلاف کوئی کام اختیار کرنا اور عامہ مخلوق سے علیحدگی حاصل کرنا کس قدر سخت و شوار ہے۔ جب قدر یہ علم مشکل ہے اس سے زیادہ یہ جدائی و بے تعلقی مشکل ہے کیونکہ انسان ایسے وقت میں گویا اپنے پہلے وجود سے قطع تعلق کر کے دوسرا وجود اختیار کرتا ہے مگر خدا کے خاص بندے اس مشقت کو اسلئے گوارا کرتے ہیں کہ اس علم اعلیٰ کی لذتیں غیر فانی اور انجام نہایت پر لطف و دل پسند ہوتا ہے اس علم کی برکت سے ملک ابدی کی سیر میں اور وائی نعمتیں نصیب ہوتی ہیں۔ انتہا یہ کہ جنت اعلیٰ اور سکام مقام ہوتا ہے اور ملائکہ اعلیٰ جلیس جہم۔ اور جناب باری جل شانہ کے قرب مبارک سے فیضیاب ہوتا ہے۔

سرور و عیش و طرب بیش ازین چہ خواہد بود

و نور نعمت رب بیش ازین چہ خواہد بود

اس مضمون کو ہم آگے چل کر تفصیل سے بیان کریں گے۔

چونکہ یہ مقصود شریف نہایت دشواری سے حاصل ہوتا ہے ایسے ہیٹے اسکے واسطے چند مراتب مقرر کئے جیسا کہ پچھلے بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔ ایک علم ادنیٰ۔ دوسرا علم وسط۔ تیسرا علم اعلیٰ۔ اور علم ادنیٰ سے جو اپنی عادت و طبیعت سے زیادہ مناسب تھا ابتدا سے آہستہ آہستہ ترقی کرتا گیا تاکہ کوئی منزل درمیان میں رہ ہی نہ جائے اور جب ایک درجہ اچھی طرح طی ہو جائے اور اسکے علوم پر پوری قدرت ہو جائے تب دوسرا شروع کیا جائے۔

اس تدریجی ترقی سے میں منزل مقصود پر پہنچ گیا۔ کیونکہ جو شخص علوم ریاضیہ سے شروع کر کے تدریج ترقی کرتا جائے اور تحصیل منطق کے بعد جو فلسفہ کا آلہ بن طبیعات حاصل کر کے تدریج فلسفہ تک پہنچے اور اسکو فلسفی کہہ سکتے ہیں۔ ورنہ جس شخص نے جس علم کی خدمت کی ہے اسی کا خطاب پانیکا مستحق ہوگا۔ مثلاً ریاضی دان کو مہندس کہا جائیگا اور نجوم کے عالم کو منجم۔ کیسکو طبیب۔ کیسکو منطقی۔ کیسکو نحوی وغیرہ۔ ان میں کیسکو فلسفی نہیں کہہ سکتے۔ البتہ جو تمام علوم کو بتدریج حاصل کر کے غایت درجہ تک پہنچے اور ترقی کرے وہ فلسفی کے معزز خطاب سے مخاطب ہو سکتا ہے۔



فصل دوم

اس امر کے بیان میں کہ جس قدر حکماء متقدمین گزرے ہیں

اونہوں نے بلا اختلاف مسئلہ اثباتِ صانع پر اتفاق کیا ہے

فصل اول کے مضمون کے موافق جو لوگ فی الواقع فلسفی و حکیم کا خطاب پانے کے مستحق تھے یعنی جنہوں نے حسب بیان سابق تدریجی ترقیات و شائقہ ریاضات کے بعد مسائلِ اہمیات میں غور و فکر کیا اونہیں سے کسی نے ثبوتِ صانع میں اختلاف نہیں کیا۔ اور نہ کسی نے اس امر سے انکار کیا کہ جو صفات انسان کی طرف بقدر قوت بشری شوب کی جاتی ہیں وہ بحد کمال جنابِ باری عز اسمہ میں پائی جاتی ہیں مثلاً جو دو کرم و قدرت و حکمت وغیرہ۔ اور اصل میں یہ تمام صفات اسی جنابِ اقدس کی ہیں ہم انسانوں کے واسطے تو فقط استعارہ ہیں۔

اس دعویٰ کے ثبوت میں ہم فروریوس حکیم کا قول پیش کرتے ہیں۔ ”منجملہ اہل امور کہ جو عقل کے نزدیک بدیہی ہیں ایک مسئلہ ثبوتِ صانع ہی ہے اور یونان کے تمام حق پستہ و خوش فہم حکماء اس کی بداہت کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جو لوگ ثبوتِ صانع کی بداہت کے قائل نہیں ہیں میرے نزدیک وہ قابلِ تذکرہ نہیں اور زمرہ حکماء میں شامل ہونے کے مستحق بھی نہیں۔ اونہوں نے اس ہٹ و ہڑی کی وجہ سے بارہا غلط بیان کیں اور انکو ایسے امور کا اقرار کرنا پڑا جو خلافِ مشاہدہ و بداہت تھے۔ ایسے کہ کہنے کو تو کہہ گئے کہ ثبوتِ صانع بدیہی نہیں لیکن انکا یہ قول کسی قاعدہ کلیہ پر مبنی نہ تھا اور نہ یہ بات پہلے پہل باغور و فکر انکی عقل میں آئی جیسا کہ بدہیات کا قاعدہ ہے۔ بلکہ اس غلط خیال کا سبب یہ ہوا کہ اونہوں نے اپنے لیے کوئی صحیح شاہراہ اختیار نہ کی تھی

اور کسی قاعدہ کلیہ کے پابند نہ تھے۔ اس وجہ سے جب ان کے اقوال باہم متناقض ہوئے تو بالآخر پریشان ہو کر عقل سلیم کے خلاف بے اصول باتیں کرنے لگے۔ میں ایسے لوگوں سے مباحثہ کرنا پسند نہیں کرتا۔ بلکہ جن لوگوں کی عقلیں حد طبعی تک ہی محدود ہیں ان سے کلام کرنا بھی نہیں چاہتا تا وقتیکہ وہ محنت و ریاضت سے اپنی عقل کو مذہب نہ بنالین اور حق باتوں کے سمجھنے کا عادی نہ کریں۔

دیکھو حکیم فروریوس کا یہ ارشاد کس قدر زوردار اور پرجوش ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کوئی حکیم جو فکر سلیم رکھتا ہے اثبات صانع کا منکر نہیں۔

اگر غور کرو تو ظاہر ہو جائیگا کہ صانع متقنی کے وجود پر ہر صائب عقل کا اتفاق ضروری و لازمی ہے۔ ایسے کہ جو انسان ریاضت و محنت کے ذریعہ سے (جس طرح ہنر چھپی فضل میں بیان کیا ہے) اپنی عقل کو خالص کر لیگا اور اسکو حیات و اوبام سے جدائی حاصل ہو جائیگی وہ یقیناً اُسی نتیجہ پر پہنچ جائیگا جس پر اہل حکمت و بصیرت پہنچ گئے اور وہی کہنے لگے گا جو حکماء عالی مقام و انبیاء علیہم السلام کہہ چکے ہیں۔ دیکھئے کہ جملہ ہادیان سلف نے تمام عالم کو مسئلہ توحید کی تلقین فرمائی اور عدل و انصاف کی راہ بتائی عوام کو حکم انروی تو ان میں سیاست کا پابند کیا اور خواص کو عقل و تمیز کے طریقے سکھائے کیونکہ جس طرح اطباء و بدن انسان کا علاج کرتے ہیں ایسے ہی انبیاء و مرسلین مخلوق کے روحانی طبیب ہیں اور نفس انسانی کا معالجہ فرماتے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بعض سیارہ نگو علاج کے وقت جبر اور تشدد کی ضرورت ہوتی ہے بلکہ کبھی زرد کو ب تھک کی نوبت آجاتی ہے ایسے کہ جو مفید و اطمینان دینا چاہتا ہے اسکی متفقت کو تو مر بیض سمجھتا نہیں اور پیسے میں تامل کرتا ہے تو زبردستی بلکہ سختی پلائی پڑتی ہے۔ اکثر مر بیض کو طبیب لوگ اس کا سبب نہیں بتلاتے کہ تمہیں کیوں ابن مرغوب اشیاء سے پرہیز کرنے اور ایسی ناپسندیدہ غذاؤ و دواؤ کے استعمال کرنے کی ہدایت کی جاتی ہے ایسے

کہ اول تو اس میں وقت بہت ہے پہرہ نہ وقت کافی نہ ضرورت داعی۔ دوسرے اکثر مریضیں ان باریک باتوں کے سمجھنے کی قابلیت نہیں رکھتے۔ پس ہر تدبیر کی علت بتاتے ہیں نفع کم ہوگا اور محنت زیادہ ایسے ہی اکثر مریضوں کو دیکھا جاتا ہے کہ جب یہ وہ طبیب کی محنت و علاج سے شفا یاب ہو گئے تو محض جی بچا ہونے کی خاطر اپنی پسندیدہ اشیاء کو کھانے کے لئے تاویلین کرنے لگتے ہیں اور اپنے نزدیک کوئی مفید تر کیبب تجویز کر کے استعمال کرنی شروع کر دیتے ہیں اگرچہ وہ ترکیب سراسر مضر ہی کیوں نہ ہو۔

بالکل یہی حال روحانی مریضوں کا ہے کہ حکماء ذوی الاحزام و انبیاء علیہم السلام طالبان حقیقت کو یہ تدبیر بتاتے ہیں کہ عالم احسام کے مکرر عادات و حالات اور جو اس دواہام کے تعلقات کو قطع کر کے مجر و عقل سے غور کرو اور نظر عمیق سے کام لو تو مقصود حقیقی کا علم حاصل ہوگا اور تمہارے نفس کو صحت کلی اور راحت اصلی نصیب ہوگی۔

اگرچہ نہ کہ یہ تدبیر دشوار ہے (جیسا کہ ہم فصل گذشتہ میں بتفصیل بیان کر چکے ہیں) اس لئے کج فہم و بد بخت لوگ حکم شارع میں تاویلین نکالنے لگے۔ کیونکہ ایک تو اس میں آسانی و آسائش ہی ہے کہ کون یا حشوتوں کے جبرگڑے میں پڑے اور تمام لذائذ دنیا کو ترک کرے دوسرے ان کو خیال ہوتا ہے کہ ان تاویلوں کے تراشنے کی وجہ سے ہم ہی عوام میں اعتبار پاویں گے اور ایک مستقل مذہب کے بانی ہونے لگیں گے۔ پس اپنے احوال و خواہشات کے موافق ایک نئی تاویل اور مذاہب ایجاد کر کے ایک دوسرے پر طعن و تشنیع اور رد و قبح کرنے لگے۔ چونکہ لوگوں کی حالتیں اور خواہشیں مختلف ہوتی ہیں اس لئے اختلاف رائے بہت ہو گیا اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ ایک دوسرے کا دشمن ہو گیا۔ یہ ہے اصلی وجہ اختلاف مذاہب و مذاہب کی۔

ہم آجہدہ بالا اختصار ایسے دلائل پیش کرینگے جن سے معلوم ہو جائیگا کہ جو شخص اضافہ کے

ساتھ غور و خوض کرے گا وہ توحید رباری اور وجود صانع کا جس نے تمام کائنات کو
 پیدا کیا ہے ضرور قائل ہو جائیگا۔ اور یہ بھی معلوم ہو جائیگا کہ جن لوگوں نے زمین یہ
 دلائل بتائے ہیں وہ خود ہی اسی امر کے قائل و مستقر تھے۔



فصل سوم

اس بیان میں کہ ہم حرکت سے وجود صانع پر استدلال لاتے ہیں اور یہ کہ حرکت ہی اس استدلال کے لیے تمام اشیاء سے بہتر و اظہر ہے۔

فصل اول میں بیان ہو چکا ہے کہ چونکہ ہم خود اجسام طبعیہ رکھتے ہیں اور ہمارے احوال اور نیکے مناسب ہیں ایسے ہم جن اشیاء سے بحث کر سکتے ہیں اور نہیں ہم سے قریب تر و مناسب ترین بھی اجسام طبعیہ ہیں۔ اور ان ہی کو ہم اپنے حواس خمسہ سے ادراک کرتے ہیں مذکورہ بالا بیان کی تفصیل یہ ہے کہ ہر قوت حادثہ اور چیزوں کا ادراک کرتی ہے جو اس کے مناسب ہیں اس طور پر کہ ہر حادثہ کو ایک اعتدال مخصوص عطا فرمایا گیا ہے پس ہر قوت اس قوت پر اسی قسم کی کسی بیرونی چیز کا اثر پڑتا ہے اور وہ بیرونی چیز کسی کیفیت میں ایک مخالف ہوتی تو وہ قوت اس کو معلوم کر لیتی ہے۔ اس لیے کو ادراک و احساس کہتے ہیں۔

اس دقیق مسئلہ کو مثال سے ذہن نشین کرنا چاہیے کہ قوت ذائقہ کو جو رطوبت عنایت کی گئی ہے اس کے ذریعہ سے وہ دوسری رطوبت کو جو فی الجملہ اس کی اپنی رطوبت سے اختلاف رکھتی ہے ادراک کرتی ہے۔ اور قوت سامعہ اپنی ہوا سے معتدل سے ہو اور مخالف کو جو اس کے پاس آتی ہے احساس کرتی ہے۔ ایسے ہی قوت لاسہ کو اعتدال ارضی دیا گیا ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنی جنس کی کیفیت مخالف کو ادراک کرتی ہے اور قوت باصرہ اپنی شعاع ناری سے دوسری اور بیرونی شعاع ناری کا احساس کرتی ہے علیٰ ہذا القیاس قوت بشامہ۔

لیکن سمین ذرا سا فرق ہے کہ قوت بشامہ مرکب ہے اس واسطے کہ یہ قوت بخارات کا ادراک کرتی ہے اور بخار ہوا اور پانی سے مرکب ہوتا ہے۔ یہاں مناسب مضموم ہوتا ہے کہ ایک قوت کے ادراک کا طریقہ ذرا تفصیل سے بیان کر دین تاکہ دوسری

قوی کا حال اور سپر قیاس ہو سکے۔

کان کی تجویف میں جو ہوا موجود رہتی ہے اس کو ایسا اعتدال حاصل ہے جو دوسری ہوا کے قبول کرنے کیلئے مناسب و موافق ہے۔ پس جب کوئی بیہوش ہوا اس اصلی ہوا کو حرکت دیتی ہے تو انسان معلوم کر لیتا ہے اور اس کا نام ادراک و احساس ہے۔

ایسے ہی اوس رطوبت کو قیاس کر جو زبان میں رکھ دی گئی ہے اب بحیرہ ثابت کرنا چاہیے ہیں کہ وہ جسم طبیعی کے لئے ایک حرکت ضروری ہے جو ادیکے واسطے خاص ہوتی ہے، اس لئے کہ جسم کے دو حال ہو سکتے ہیں یا تو بالفضل موجود ہو یا وجود کی واسطے

مستعد و تیار ہو۔ اور جسم کا تعین و قوام اوس صورت سے ہوتا ہے جو اسکے لئے خاص ہوتی ہے اور وہی صورت خاصہ ایسی چیز ہے جس نے کسی جسم کی ذات یا حقیقت بنی ہے۔ اور جو ذات ہے وہی طبیعت ہے۔ اور کسی جسم کی طبیعت ہی اس کی

حرکت مخصوصہ کا سبب ہوتی ہے اور طبیعت ہی جسم کو اسکے ثابت کمال کی طرف حرکت دیتی ہے۔ اور اس کو کامل کرتی ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہی ہے کہ ہر شے کی غایت اسکے مناسب و موافق ہوتی ہے تو جس طرح کہ ہر متحرک اپنی غایت کی طرف ضرور

حرکت کرتا ہے اسی طرح یہ سمجھنا چاہیے کہ ہر متحرک جب حرکت کر لگا تو ضرور ہے کہ اس کو اپنے مقصد و غایت کی جانب شوق و رغبت ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز شائق الیہ و مطلوب ہوتی ہے وہ علت ہوتی ہے شائق و طالب کی۔ اور ہر علت کا اپنے معلول سے بالطبع مقدم ہونا لازم و واجب ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ جب تمام اجسام

لے ہر اون دو چیزوں میں سے جو مقدم و موخر ہیں اگر مقدم کی ذات تقدم کو پایا ہے اور تاخر کے تاخر کو تقدم بالذات کہتے ہیں۔ پھر اگر ایسی حالت ہو کہ محتاج الیہ کا تقدم تام ہو یعنی بغیر محتاج کے نہ پایا جاسکے تو تقدم بالعلیۃ کہتے ہیں اور اگر ناقص ہو کہ بغیر موخر کے بھی پایا جائے تو تقدم بالطبع جیسا کہ واحد و اشئین کہ واحد بغیر اشئین کے پایا جاسکتا ہے۔ مترجم۔

طبعی کا متحرک ہونا لازم ہے اور ادنیٰ کے لئے محرک کا ہونا ہی ضروری ہے جو ادنیٰ علت ہوگا تو صانع اول و علت حقیقی کے وجود پر حرکت سے استدلال کرنا تمام چیزوں سے زیادہ صریح و اظہر ہے کیونکہ حرکت کا تمام اجسام کے لئے ضروری و لا بدی ہونا ثابت ہو چکا۔ اب ہم بطور تمہید حرکت کے اقسام بیان کرتے ہیں جبکہ نتیجہ اگلی فصل میں ظاہر ہوگا۔ اجسام طبعی کی حرکات چہرہ قسم کی ہو سکتی ہیں۔ حرکت کون۔ حرکت فساد۔ حرکت نمو۔ حرکت نقصان۔ حرکت استحالة۔ حرکت نقل۔ اس لئے کہ حرکت ایک قسم کے تبدیل یا نقل کو کہتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جسم میں تبدیل تین صورتوں سے ممکن ہے یا اسکی کیفیت میں یا اس کے مکان میں یا خود اس کے جوہر ذات میں۔

اب تبدیل مکانی یا محل مکان کی نقل و حرکت سے ہوگا یا جزوی۔ محل کے تبدیل کا نام حرکت مستقیمہ ہے اور تبدیل جزوی کو حرکت مستدیرہ کہتے ہیں۔ پہر حرکت مستدیرہ میں بھی دو صورتیں ہیں اگر مرکز سے محیط کی طرف حرکت ہوگی تو گھومنا کہلائیگا اور محیط سے مرکز کی طرف حرکت ہوگی تو ذلول نام رکھا جائیگا۔

وہ جسم جسکی کیفیت میں تبدیل ہو اسکی ہی دو حالتیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس جسم کی کیفیت بدل جائے لیکن اسکی ذات قائم و محفوظ رہے۔ دوسری کیفیت کیساتھ جوہر ہی تبدیل ہو جائے۔ پہلی صورت کو استحالة کہتے ہیں اور دوسری کو فساد۔ اور اس شکل ثانی میں جب اس جوہر کی طرف قیاس کریں جس کی صورت میں بعد تبدیل کیفیت و جوہر اس جسم استحالة کیا ہے تو اس حرکت کو کون کہتے ہیں۔



فصل چہارم

اس بیان میں کہ متحرک چیز ترک کا اد کے سوا کوئی دوسرے می نہیں ہوتا اور یہ کہ ہر
تمام اشیاء کا متحرک ہے وہ خود متحرک نہیں۔

اس فصل میں دو باتیں ثابت کرنی مقصود ہیں۔ ایک یہ کہ ہر متحرک کا دعوام وہ مذکورہ بالا
حرکات میں سے کوئی حرکت رکھتا ہو۔ (کوئی متحرک ضرور ہے اور وہ اس متحرک کے
سوا کوئی دوسری چیز ہے اور اس سے غیر ہے۔ دوسرے یہ کہ جو تمام اشیاء کا متحرک ہے
وہ خود متحرک نہیں بلکہ ادن اشیاء کا مستم یا ان کی حرکت کی علت ہے۔

پہلا دعویٰ اس طور پر ثابت کیا جاتا ہے کہ ہر جسم جو حرکت کرتا ہے ضرور ہے کہ کوئی نہ کوئی
اوسکو حرکت دیتا ہو گا تو جسم متحرک دو حال سے خالی نہیں یا حیوان ہو گا یا غیر حیوان۔
اگر حیوان ہے اور کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ اوسکی حرکت ذاتی ہے کسی غیر کی طرف
سے نہیں۔ بے توہم کہنے ہیں کہ اگر اوس حیوان کے اجزا میں سے کوئی جزو شریف ہم
علیہ رہ کر لین تو بوجہ حرکت ذاتی وہ حیوان ہی متحرک رہنا چاہیے اور اوسکا وہ جزو
منتزع بھی دیکھو کہ جزو اپنی حقیقت و ماہیت میں مثل کل کے ہوتا ہے (حالانکہ ایسا نہیں
ہے) بلکہ جزو کے علیہ رہ کر لینے سے اوس کل کی حرکت جاتی رہتی ہے لہذا معلوم ہوا
کہ جسم حیوان کی حرکت اوسکی ذات سے نہیں ہے بلکہ اوسکا کوئی اور متحرک ہے جو
اوس سے غیر ہے۔ اور اگر متحرک غیر حیوان ہو تو یا نبات ہو سکتا ہے یا جماد۔ نبات
میں ذہی حیوان کی دلیل جاری ہوگی اسلئے کہ اوس میں بھی حرکت نہ ہو وغیرہ اوس قسم
کی ہوتی ہے۔

البتہ جماد را سوا اوس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جماد یا تو عناصر میں سے ایک عنصر ہو گا یا عناصر کے
مركبات میں سے کوئی مرکب جمادی۔ اگر عنصر واحد ہو تو بحالت حرکت ذاتی قرض کرنے کے

یہ لازم آتا ہے کہ وہ اپنے مرکز و مقام خاص پر جا کر متحرک رہے اور ساکن نہ ہو کیونکہ حرکت
اوسکی ذات سے متعلق فرض کی گئی ہے اور اگر اپنے مرکز پر ٹھہر جاوے تو لازم آتا ہے
کہ سوائے مرکز کے بھی جہان کین چاہے مثل حیوان کے ٹھہر جایا کرے اور جب
چاہے حرکت کیا کرے۔ حالانکہ یہ امر مشاہدہ و بیدایت کے خلاف ہے (اس لئے
کہ تمام عناصر جب تک اپنے مقام مخصوص پر نہیں پہنچتے متحرک رہتے ہیں اور مرکز پر
پہنچتے ہی ساکن ہو جاتے ہیں۔)

لہذا ثابت ہوا کہ عناصر و جمادات کی حرکت اونکی ذات سے نہیں ہے (بلکہ کسی محرک
کیوجہ سے ہے جو اونکی ذات سے غیبی ہے)۔ (اور یہی ہمارا مقصود تھا) اگر کوئی یہ
کہے کہ عناصر اپنے مرکز کے طالب و مشتاق رہتے ہیں اور اونکی حرکت اپنے مکان
خاص کے طلب و اشتیاق کی وجہ سے ہوتی ہے اور وہی مطلوب اوزکا محرک ہے
تو بھی ہمارا مقصود حاصل ہے کہ جو اوزکا مطلوب ہے وہ طالب و متحرک سے لاحالہ
غیبی ہے۔

اس مضمون کو ہم دوسری طرز سے بیان کرتے ہیں کہ ہر حیوان کی حرکت دو وجہ سے ہو سکتی
ہے یا تو وہ کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اوسکی خواہش کرتا ہے تو اوسکی جانب دوڑے گا
یا اوس سے نفرت کرتا ہے تو اوس سے ہٹا لے گا۔ پس صاف ظاہر ہے کہ وہ عجوب
یا مکروہ جو باعث حرکت ہوا اوس متحرک حیوان سے ضرور غیر ہوگا۔

اب ہم اس محرک سے بحث کرتے ہیں کہ یہ کسی قسم کی حرکت رکھتا ہے یا نہیں۔ اگر
رکھتا ہے تو موافق و لائق مذکورہ اس کے لئے کسی محرک کا ہونا لازم ہے۔ اس طرح
ہم اوس محرک کو بھی دیکھیں گے اور یہی قاعدہ جاری کریں گے۔ پس خواہ مخواہ یہ ماننا پڑ گیا
کہ کوئی محرک ایسا نکلے جو کسی قسم کی حرکت نہ رکھتا ہو ورنہ تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔ اور یہی
مقصود تھا۔ اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ محرک (جو متحرک نہیں ہے) جسم

نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ہر جسم کا متحرک ہونا ضروری ہے۔ پس معلوم ہو گیا کہ یہی محرک جو خود متحرک نہیں ہے تمام اشیاء کے وجود کا سبب اول و علت العلل ہے اور اسی سے ہر جوہر موجودہ کا قوام و وجود عالم ظہور میں آیا۔ اسی بیان سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ تمام اشیاء میں جو وجود پایا جاتا ہے وہ بالعرض ہے اور خالق کون و مسکن میں بالذات۔ اس لئے کہ تمام حکما اس امر پر متفق ہیں کہ جو چیز کسی شے میں بالعرض پائی جاتی ہے ضرور ہے کہ وہ کسی دوسری چیز میں بالذات پائی جاوے گی کیونکہ جو چیز کسی شے میں عارض ہوتی ہے وہ ایک اثر ہے اور ہر اثر حرکت ہے جس کے لئے موثر و محرک کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ سلسلہ اثر و موثر کا ایک ایسے موثر پر جا کر ختم ہونا واجب ہے جو خود کسی کا اثر قبول نہ کرتا ہو بلکہ بذاتہ موثر ہو جیسا کہ سابقہ بیان یہی کیا تھا چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ مبدع اول و خالق ازل کے واسطے وجود ذاتی ہے کہ اس نے کسی سے اس وجود کو حاصل نہیں کیا البتہ اس ذات پاک سے تمام عالم کی اشیاء کو وجود عنایت ہوا اور ایک وجود دوسرا پا جو دے تمام موجودات صیرت پذیر ہوئی۔

نہ کو رہ بالا تقریر سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ وجود جناب باری کے لئے ذاتی ہے یعنی وہ ذات پاک وجود کو چاہتی ہے تو کوئی شخص اس کو معدوم نہیں خیال کر سکتا اس لئے کہ وجود ذاتی ہونے کی وجہ سے جب ذات کا تصور آدیکال لازم ہے کہ وجود کا یہی تصور ساتھ ہی آوے۔ اسی کو واجب الوجود کہتے ہیں۔

اور جو واجب الوجود ہو گا وہ دائم الوجود بھی ضرور ہو گا۔ اور دائم الوجود ہی ازل ہوتا ہے پس جب جناب باری تعالیٰ شانہ کا واجب الوجود اور ازل ہونا معلوم ہو گیا تو اب کوئی وجود و کمال ایسا تصور میں ہی نہیں آ سکتا جو اس ذات پاک میں بدرجہ اتم داخل نہ پایا جاوے کیونکہ اسی مبدع فیاض نے تمام موجودات کو وجود عنایت فرمایا اور تمام اشیاء عالم اسی سے استفادہ کمالات کرتی ہیں۔ وہ ذات اقدس اعلیٰ درجہ کا

وجود رکھتی ہے۔ اور تمام مخلوق نے اسی سے وجود حاصل کیا لہذا مخلوقات کا وجود ادنیٰ درجہ کا ہے۔

اس دعویٰ پر کہ ”ہر متحرک کے لیے کوئی متحرک اس کے سوا ہونا ضروری ہے“ ہم ایک اور دلیل لاتے ہیں۔ کہ ہر متحرک یا حرکت طبعی کر گیا یا غیر طبعی۔ اگر طبعی حرکت ہوگی تو ظاہر ہے کہ اس کی طبیعت نے اس کو حرکت دی جو متحرک سے غیر ہے۔ جیسا کہ یہ مسئلہ تحریک طبعی کا فن سماع طبعی میں ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر حرکت غیر طبعی ہوگی تو دو حال سے خالی نہیں یا بالارادہ ہوگی یا بالجبر۔ ارادہ کی صورت میں ظاہر ہے کہ جس شے کی وجہ سے ارادہ کیا گیا ہے (یعنی شے مراد) وہ باعث حرکت ہے جو یقیناً متحرک سے غیر ہے۔ اور اگر حرکت جبر و اکراہ سے ہے تو یہی جبر و قہر والا محرک اصل متحرک سے غیر ہے۔ غرض متحرک کا متحرک سے غیر ہونا لازم ہے۔ اب اگر وہ متحرک خود بھی متحرک ہوگا تو ہم یہی تقریر او میں جاری کریں گے یہاں تک کہ سلسلہ ایسے متحرک پہنچتی ہوگا جو خود متحرک نہ ہو اور تمام متحرکین سے مقدم و اول ہو۔ وہی ذات واجب ہے۔

ایک دلیل اور پیش کیا جاتی ہے کہ ہر جسم طبیعت ضرور رکھتا ہے اور طبیعت ہے تو حرکت ہی لازم ہے کیونکہ حرکت طبیعت کی دلیل و نشانی ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ جو متحرک اول ہو وہ متحرک ہو اس لیے کہ اگر متحرک ہوگا تو کوئی اس کا متحرک ضرور ماننا پڑیگا اور جب کوئی متحرک نکلا تو اولیت جاتی رہی حالانکہ ہم نے فرض کیا تھا کہ متحرک اول ہے هَذَا خَلْقٌ یعنی یہ اس امر کے خلاف ہے جو پہلے فرض کیا گیا تھا۔

اسی دلیل سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ متحرک اول جسم ہی نہیں رکھتا اس لیے کہ جسم کو واسطے متحرک ہونا لازم ہے اور متحرک ہونے کی صورت میں وہی مذکورہ دلائل پیش ہوتے ہیں۔

۱۔ طبیعت کی تعریف یہ ہے کہ آثار حاصل و تدبیر اجسام کا مبدیہ و سبب ہو۔ پس تعریف سے ظاہر ہو گیا کہ طبیعت کیلئے حرکت ضروری ہے کیونکہ حرکت کسی قسم کے تغیر و تبدل کو کہتے ہیں جس سے کوئی جسم بلکہ کوئی مخلوق خالی نہیں۔ مگر ہم ۲۔ سماع طبعی اس فن کو کہتے ہیں جس میں امور عامہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے شکل و صورت وغیرہ

فصل پنجم

اسرار کے بیان میں کہ ذات باری تعالیٰ واحد ہے

واحد ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر پروردگار عالم اور فاعل حقیقی ایک ہی نہ ہوتا تو لازم ہے کہ وہ سب مرکب ہوں اسلئے کہ فاعل ہونے میں تو سب مشترک ہوں گے اور اپنی اپنی ذات میں مختلف ہوں گے۔ اور یہ ضروری بات ہے کہ جس چیز کی وجہ سے فاعل نہ ہے وہ غیر ہے اور اس چیز سے جو باعث اشتراک ہے۔ پس ہر فاعل مرکب ہو گا اپنے جو ہر ذاتی سے اور زیادتی خاص سے۔ اور ترکیب خود حرکت ہے کیونکہ ترکیب ایک اثر ہے اپنے لیے موثر کی ضرورت ظاہر ہے (جیسا کہ سابقہ بیان کیا گیا) تو لازم آئے گا کہ فاعل مرکب کے لیے کوئی اور فاعل ہو اور ایسے ہی سلسلہ بغیر تنہا ہی حرکت تک پہنچاں گے۔ پس نہ رہی جاکہ کہ یہ سلسلہ کسی ایک فاعل پر ختم ہو جو واحد ہو ورنہ تسلسل محال لازم آئے گا۔

اس دلیل میں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ فاعل واحد سے کثیر و مختلف آلات اس میں سرزد ہو سکتے ہیں خصوصاً ایسے افعال جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہوں کیونکہ واحد بسیط سے فعل بسیط ہی سرزد ہو سکتا ہے۔ یعنی واحد جو ہر حیثیت اور ہر جہت سے واحد ہی ہو اور اس سے ایک ہی فعل صادر ہو سکتا ہے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورتیں جن میں فاعل واحد افعال کثیر و مختلف کر کے جاری ہو سکتی ہیں۔

ایک یہ کہ فاعل مرکب ہو اور اوس میں چند اجزاء یا چند قوتیں پائی جائیں دوسرے یہ کہ اوس فاعل کے افعال مختلف مادوں میں ہوں یعنی منفعل ہوتے ہوں۔ تیسرے یہ کہ فاعل کے افعال بذریعہ مختلف آلات (اوزار) کے ہوں۔ چوتھی صورت یہ ہے کہ فاعل واحد سے افعال کثیر صادر ہوں لیکن صرف اس فاعل کی ذات سے ہی نہ صادر ہوں

بلکہ دوسری اشیاء کے ذریعے سرزد ہوں اور وہ اشیاء صدور و فعل میں واسطہ ہوں۔ پہلی صورت کی مثال انسان ہے کہ بعض افعال خود بہ خود شہویہ کے اقتضا سے کرتا ہے اور بعض افعال قوت غضبہ کی وجہ سے۔ اور بعض افعال قوت عقل کی وجہ سے۔

لوگو یا انسان مختلف قوتوں سے مرکب ہے اسوجہ سے اس سے افعال کثیر صادر ہوتے ہیں دوسری صورت کی مثال بخار (ڈیڑھ) ہے کہ کوہونے کا کام ہر لمحے کرتا ہے اور سوراخ کر نیک کا کام ہر لمحے کرتا ہے۔ وغیرہ۔

تیسری شکل آب کی مثال پانی جاتی ہے کہ آگ، لوسہ، کوہونے، پانی ہے اور مٹی کو سخت۔ یعنی ایک ہی فاعل مختلف مادوں میں مختلف اثر کرتا ہے۔

چوتھی صورت کو کہ فاعل بعض افعال بذاتہ کرے اور بعض دیگر اشیاء کے توسط سے بالعرض صادر کرے اس مثال سے سمجھنا چاہیے کہ ہر فاعل بالذات تریہ کرتا ہے اور بالعرض دوسرے گرمی پیدا کرتا ہے۔ اس طرح کہ ہر بدن انسان میں اپنی تریہ کے سبب تکشیف مسامات کرتا ہے جس سے قبض ہو جاتا ہے اور حرارت گدگد کر بدن انسان کو گرم کر دیتی ہے۔ تو ہر فاعل کا گرم کرنا بالذات نہیں ہے بلکہ کسی دوسری چیز کے توسط سے ہے۔ اب غور طلب یہ امر ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سے کونسی صورت فاعل اول تعالیٰ و تقدس کی نسبت صادق ہو سکتی ہے۔

ظاہر ہے کہ فاعل اول میں چند قوتیں پائی جاتی ہیں اس لیے کہ اس صورت میں ذات فاعل میں کثرت و ترکیب لازم آئیگی جبکہ ہم باطل کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ آلات کثیر کے ذریعہ افعال صادر فرماوے کیونکہ وہ آلات دور ال سے خالی نہیں ہو سکتے یا مفعول ہونگے یا نہ ہونگے۔ اگر اتنے بہت سے آلات مفعول مانے جائیں تو کیسے ممکن ہے کہ ایک فاعل سے اس قدر اشیاء صادر ہوں کہ ان کی تعداد لامتناہی ہو۔ الا انما لا یحکم علیہ سلسلہ ہے یعنی ایک سے

نہیں پیدا ہو سکتا مگر ایک۔ یا یوں کہو کہ ایک سے صرف ایک چیز صادر ہو سکتی ہے۔
اور شق ثانی میں لازم آئیگا کہ اثر بغیر موثر کے پایا جائے یہ بھی محال ہے اور یہ بھی ممکن
نہیں کہ بہت سے مادوں کی وجہ سے افعال کثیر ہوں کیونکہ اس صورت میں بھی
ہم یہ پوچھیں گے کہ مادے مقول میں یا غیر مقول اور دونوں شقیں میں وہی محال
لازم آئیں گے جو بیان ہو چکے۔

پس سوائے اسکے کوئی صورت باقی نہ رہی کہ قائل دانت بنال فعال بذات خاص
صادر فرماوے اور بعض تبوسط دیگران۔ یہ مذہب سب سے پہلے از ظالمین نے
اختراع کیا جیسا کہ حکیم فروریوس فرماتا ہے۔ ”افلاطون اس کا فاعل ہے کہ قدرت باری
سے ہر موجود کی صورت بجز وہ صادر ہوئی اور اویکے ذریعہ سے وہ ادرال موجودات
کرتا ہے۔ لیکن افلاطون کے اس مذہب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واسطہ بسیط
اشیا کو کثیرہ کا صدر لازم آتا ہے لہذا افلاطون کا یہ مذہب تعدد و امثال کا مردود ہو
اور ارسطاطالیس کا مذہب مذکور صحیح ہے۔“

اس بیان سے واضح ہو گیا کہ جناب باری واحد ہے اور فاعل اول ہے۔
اس فصل کے تمام مضامین فروریوس سے منقول ہیں۔



فصل ششم

اس فصل میں یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ جناب باری جسم نہیں رکھتا۔
ہمارے گزشتہ بیانات سے ظاہر ہو چکا ہے کہ جسم کے لیے ترکیب اور کثرت اور حرکت
لازم و ضروری ہے۔ اور ممکن نہیں کہ ان میں سے کوئی بات واحد اول کی ذات پاک
میں پائی جاسکے۔

ترکیب کا اطلاق تو اسلئے اس ذات پاک پر نہیں ہو سکتا کہ ترکیب ایک اثر ہے اور ہر
اثر کے لئے موثر کا ہونا ضروری ہے کیونکہ اثر اسو را ضافی میں سے ہے (جو بغیر دو کیے
پائے نہیں جاسکتے۔ بلکہ اول کا سمجھنا ہی دو چیزوں کے تصور بغیر ممکن نہیں۔
پس یہ محال ہے کہ موثر اول کی ذات میں کوئی ایسا امر پایا جائے جسکے واسطے کسی
دوسرے موثر کی ضرورت ہو)

بہی کثرت وہ خود وحدت کی ضد ہے (اور واحد کی ذات میں اس کا پایا جانا محال ہے)
ایسی ہی حرکت کسی دوسرے محرک کی محتاج ضرور ہوگی جیسا کہ ثابت کیا جا چکا ہے
(لہذا اس کا اطلاق ہی ذات باری تعالیٰ پر محال ہے)

دوسرے حرکت خود ایک اثر ہے اور اثر خود ایک حرکت ہے (پس اثر و حرکت
دو لون واحد اول کی ذات میں پائے جانے ممکن نہیں۔)

خداے تعالیٰ کے جسم ہونے کی ایک منطقی دلیل یہی پیش کی جاسکتی ہے کہ ہم یہ ثابت
کر چکے ہیں کہ دو محرک اول متحرک نہیں ہے، اور چونکہ سائبہ کلیہ کا عکس کلیہ ہی ہوتا ہے
لہذا فن منطق میں ثابت کیا گیا ہے کہ سائبہ دائمہ کا عکس ہی سائبہ کلیہ ہی ہوتا ہے کیونکہ جن دو چیزوں میں

تباہ کلی و دایمی ہو اور ان میں سے جو چیز لیجاوے دوسرے پر اس کا صاف نہ اتنا لازم ہے پس
ہر دو تضایا اصل و عکس کا سائبہ ہونا ضروری ہے۔ مترجم

لہذا اس قضیہ کا عکس یہ ہوگا کہ کوئی متحرک محرک اول نہیں ہے اس قضیہ کا
ساتھ ہم ایک اور ثابت ہے کہ شے شے ملا تے ہیں کہ ہر جسم متحرک ہے ان
دو وزن قضیوں میں سے مؤخرانہ لے کر اول کو یعنی صغریٰ بناؤ اور نتیجہ مذکور
کو آخرین رکھو یعنی کبریٰ بناؤ اور عداوہ سطرادو تو بقا مدہ نکل اول یہ نتیجہ برآمد
ہوگا کہ کوئی جسم متحرک ان میں ہو سکتا ہے اسی نتیجہ کا عکس کیا تو صاف نکل
آیا کہ محرک اول جسم نہیں ہو سکتا۔ ز اور یہی دعویٰ عنوان فصل میں کیا گیا تھا



فصل ہفتم

اس فصل میں یہ بیان کیا جاتا ہے کہ جناب باری تعالیٰ ازلی ہے یعنی ہمیشہ۔ سہرر۔

د ازل وہ وقت جب کی امتدات ہو)

پہلی دلیل یہ ہے کہ ہم ثابت کر چکے ہیں کہ وجود مہیہ اول کے لیے ذاتی ہے اور وہ
مبدء اول یعنی خدا واجب الوجود ہے (پس ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ ازلی
ہے کیونکہ لفظ ازلی سے یہی مراد ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ تو ثابت ہی ہو چکا ہے کہ محرک اول متحرک نہیں ہے اور
یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر متحرک متکون یعنی جو عالم وجود امکان میں آیا حادث (نو پیدا)
اور محدث (پیدا کردہ شدہ) ہے لہذا صاف ظاہر ہو گیا کہ جو ذات محض نہ ہوگی
وہ متکون ہی نہ ہوگی کیونکہ متکون بغیر حرکت کے نہیں ہو سکتا۔ پس جو ذات متکون و محدث
نہ گے اس سے اول ہی کوئی نہ گے گا اور وہی ازلی ہوگی۔ انہیں مقدمات مذکورہ کو جو ثابت
شدہ ہیں تم ترتیب و یکسر اس سابق قیاس کی صورت میں لاسکتے ہو جس سے نتیجہ مقصود
حاصل ہو جائیگا۔

اب ہم ناظرین کی توجہ ایک مسئلہ طبعیہ کی طرف مبذول کرنا چاہتے ہیں جن صاحبوں نے
ہمارے کثرت سے یہاں آت کو توجہ کامل اور نظر غور سے مطالعہ کیا ہوگا اور یہ ظاہر و ثابت ہو گیا ہوگا
کہ جناب باری عز و احد ہے اور اپنی ذات و صفات میں منفرد ہے۔ تمام مادیات سے
جہاں سے گرد و پیش ہیں اس کی ذات پاک بڑی ہے۔ کوئی کثرت کسی قسم کی اس جناب کی
وحدانیت سے کسی طرح اور کسی طور پر نہیں مل سکتی۔ انتہایہ ہے کہ اس کی ذات اق س جن چیزوں
کو دیکھو کہ کہتے ہیں ان میں سے بھی کسی چیز کے مشابہ نہیں ہو سکتی۔

نیکو شکل یہ ہے کہ اللہ انہی صفات اللسان ایسی شہدہ و میرا ذات کا بیان

وانظر اکر کس طرح کرے اور اوس کی ذات و صفات کی طرف اشارہ کس طرح کرے کہ لوگ سمجھ سکیں۔

سوائے اسکے کیا صورت ہو سکتی ہے کہ یہی الفاظ جنکو فانی انسان ان ہی گوشت کی زبان و دہان سے استعمال کرتا ہے اس مقصود و عظیم کے واسطے کام میں لائے جاویں اور جو صفات ممکن و فانی مخلوق میں پائے جاتے ہیں (جنکو ہم بات پہچانتے ہیں) استعارہ کے طور پر ذات واجب الوجود کے لیے اذن ہی کا استعمال کریں۔ اس سے کہ اس سے بہتر اور کوئی مناسب طریقہ ہم اختیار کر سکتے ہیں۔ پس ایسی حالت میں مناسب یہ ہے کہ بہتر سے بہتر الفاظ جو ہم کو مل سکیں ذات واجب کے لیے استعمال کریں مثلاً جب دو لفظ متقابل المعنی ہمارے سامنے ہوں تو ہم پر واجب ہے کہ اذن و دلون میں سے جسکو بہتر اور اعلیٰ پایہ میں جناب باری کے لیے استعمال کریں جو تمام اسماء و صفات سے بزرگ ہے مثلاً موجود و معدوم۔ قادر و عاجز۔ عالم و جاہل۔ جیسے الفاظ متقابل المعنی میں سے بہتر لفظ (یعنی موجود۔ قادر۔ عالم استعمال کرنا چاہیے۔)

با این ہمہ کہو یہ بھی مناسب و ضروری ہے کہ تمام الفاظ پر وسعت کے ساتھ نظر ڈالیں اور تلاش و تفتیش کامل کر کے اوس جناب کے واسطے صرف وہی الفاظ استعمال کریں جنکو شرع شریف میں شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استعمال فرمایا ہے اور عوام و خواص حسب عادت اذین کو اس مقصود و شریف کے لیے بولتے جاتے ہیں۔ یہ سب کچھ معلوم ہونے کے بعد انسان جب ایسی صفات کا اطلاق ذات واجب پر کرے تو یہ بھی اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ وہ ذات مقدس ان تمام صفات سے اعلیٰ و اشرف ہے اس لیے کہ ان صفات کو خود اوس نے پیدا کیا ہے۔

پس خالق مخلوق سے بہر حال اشرف و افضل ہوگا۔

اب یہ سمجھنا چاہیے کہ ممکن نہیں کہ کسی طرح اور کسی طریقہ سے کسی شخص کا علم جناب باری

کی ذات کو احاطہ کر سکے اور اوہمین سے کسی چیز کو پہچان سکے کیونکہ وہ ذات مقدس
 اذن تمام اشیاء موجودہ سے جتن کو انسان جانتا پہچانتا ہے جدا ہے اور خداے تعالیٰ
 اذن تمام کا موجب و خالق ہے۔

سہ ماہی مذکورہ کی بنا پر ہم فصل آئندہ میں ثابت کریں گے کہ جناب باری کے
 متعلق کوئی دلیل بطور ایجاب و اثبات نہیں لائی جاسکتی بلکہ جو دلیل پیش کی جاسکتی
 ہے وہ بطریق سلب و نفی ہوگی۔



فصل ششم

جناب باری عزوجل بطریق سلب پہچانا جاسکتا ہے نہ کہ بطور ایجاب ۱۵۔

جو لوگ قوانین منطق سے آگاہ ہیں وہ جانتے ہیں کہ جن دلائل میں بطور ایجاب کوئی اثر ثابت کیا جاتا ہے انہیں میر ہن علیہ (جس پر دلیل لانی مقصود ہے) کے واسطے ایسے مقدمات اولیہ جو اسکے ذاتی ہوں ثابت کرنے پڑتے ہیں۔ اور ضرور ہے کہ وہ مقدمات جو کسی شے کے ذاتی ہوں ایسے ہوں گے کہ اگر وہ پائے جائیں تو وہ شے بھی پائی جائے اور وہ مقدمات نہ پائے جائیں تو وہ شے بھی نہ پائی جائے۔

ظاہر ہے کہ خداے تعالیٰ کی ذات پاک ان تعلقات سے میرا و منہرہ ہے اسکے کہ وہ تمام موجودات سے اول ہے۔ جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔ اور سب کا فاعل و خالق ہے۔ پس ایسی کوئی چیز جو اسکے مقدمات اولیہ میں داخل ہو سکے اور اس کی ذات اول ہو اس میں پائی نہیں جاسکتی۔

نیز وہ واحد ہے اور کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی جو اس میں اس کی ذات میں پائی جائے کیونکہ یہ بات اس کی وحدانیت کے منافی ہے۔

اور نہ اس کا کوئی وصف ذاتی ہے یعنی اس کی ذات میں داخل۔ کیونکہ وہ ذات مرکب نہیں۔

اور نہ اس کا کوئی وصف غیر ذاتی ہے یعنی اس کی ذات کا ثبوت اور استقارۃ او سکو وصف

۱۵ سلب یعنی نفی کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی شخص کی تعریف کریں کہ وہ ایسا نہیں ہے۔

۱۶ ایجاب یعنی ثابت کرنا اس کا طریقہ یہ ہے کہ کسی کی بابت کہیں کہ وہ ایسا ہے۔

۱۷ مقدمات اولیہ وہ ہیں جو بغیر کسی واسطہ اور تعلیق کے فوراً اور اولاً ذہن میں آجائیں جیسے الواحد نصف

یعنی ایک دو کا نصف ہے میں ایک اور دو کو تصور کرتی تنصیف کا تصور ہوتا ہے کچھ علاقہ واسطہ کرنا حاجت نہیں

مترجم

کر دیا ہو۔ پس ایسی حالت میں اوس حضرت اقدس کیلئے برہان مستقیم نہیں قائم کیا جاسکتی
یعنی بطریق ایجاب ہم اوس کے لیے کوئی امر ثابت کرین یہ ممکن نہیں۔
البتہ اس مقصد کیلئے برہان خلف استعمال کیا جاسکتی ہے جس میں یہ بیان ہوتا ہے کہ فلاں
شے کی نقیض باطل ہے لہذا وہ شے ثابت ہے۔

اس طریقہ میں اسباب و معانی کا اوس ذات پاک سے سلب و عدم صدق ثابت کرنا پڑتا ہے
مثلاً یوں کہیں کہ خدائے تعالیٰ جسم نہیں ہے نہ وہ متحرک ہے نہ متکثر نہ پیدا شدہ ہے۔

یا یوں کہیں کہ ”ممکن نہیں کہ اسباب عالم کا سلسلہ سبب و احد پر منتہی نہ ہو۔“ پس
ثابت ہوا کہ امور آسمیہ کے بیان کرنے کے لیے سب سے زیادہ مناسب برہان سلبی ہی ہے

ایک مسئلہ اور قابل ذکر ہے کہ انسان جب جناب باری عز و امہ کے متعلق کچھ بیان کرنا
چاہتا ہے تو وہی الفاظ و عبارات استعمال کر سکتا ہے جو عالم میں موجود ہیں اور مختلف

الوان و اشخاص عالم میں استعمال ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر اون الفاظ و عبارات متداولہ سے
اس مقصد عظیم کے پورا کر نیکام نہ لیا جاوے تو نئے عنوان و تعبیرات کمان ہو لائی جادیں

اور یہ ظاہر ہے کہ اوس جناب کی ذات پاک ان موجودات عالم کی شائبہ سے
کہیں اعلیٰ و ارفع ہے اور دنیا کی کوئی اعلیٰ سے اعلیٰ چیز بھی حضرت عزت سے کسی میں

شکرت نہیں رکھتی کہ تشبیہ و بیجا سکے لہذا ہمیں مجبوری اوس جناب کا ذکر کرتے وقت یا
اوس کے اوصاف بیان کرتے وقت صرف سلب اختیار کرنا پڑتا ہے اور عبارات

ذیل تعبیر کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ”وہ ایسا نہیں ہے یا ایسا ہے لیکن بالکل ایسا نہیں
ہے بلکہ اس سے بہتر ہے“ مثلاً یہ کہتے ہیں کہ خدائے عز و جل عقل نہیں ہے یا کہتے

ہیں کہ عالم ہے لیکن مثل دنیا کے عالموں کی نہیں ہے۔ یا قادر ہے۔ مگر اسی عالم کے
صاحبان قدرت کی مانند نہیں ہے۔ اور اسی قسم کے دیگر عنوان اختیار کرتے ہیں۔



فصل پنجم

کل اشیا کا وجود جناب باری عزوجل کے ذریعہ ہوا ہے



ہم بیان کر چکے ہیں کہ وجود تمام اشیا زمین بالعرض پایا سماتا ہے۔ اور ذات باری زمین بالذات۔ اور اسی سے ہننے ثابت کیا تھا کہ وہ ذات پاک ازلی ہے اور تمام اشیا نے اسی سے وجود حاصل کیا ہے۔ اور اسی اعتبار سے کل اشیا واد کی ذات سے ناقص ہیں کیونکہ محلول کسی طرح علت کی برابر نہیں ہو سکتا۔ نیز ہننے یہ بھی ذکر کر رہا ہے کہ بعض اشیا کو واجب سے بلا توسط وجود حاصل ہوا ہے اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ پہلا وجود ذات واجب سے کیونکہ عنایت ہوا و عقل اول ہے جس کا دوسرا نام عقل فعال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل اول کا وجود مکمل اور ہمیشہ باقی رہنے والا ہے۔ اور ایک حالت پر قائم رہنے والا ہے جس میں تغیر تبدیل نہیں ہو سکتا کیونکہ مفیض حقیقی کا فیضان ہمہ وقت اور ہمیشہ کے لیے اوپر طاری و جاری رہتا ہے۔ اسی وجہ سے عقل ابدی الوجود ہے اور اپنے سوا باقی تمام موجودات سے وجود میں تام و مکمل ہے۔ البتہ ذات واجب کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو سراسر ناقص ہے کیونکہ علت و معلول کسی حال میں مساوی ہو ہی نہیں سکتے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا۔

اس کے بعد عقل اول کی وساطت سے نفس کا وجود ہوا۔ اور چونکہ نفس معلول ہونے کی وجہ سے عقل سے ناقص الوجود تھا اس لیے اپنے کمال و اتمام اور مشابہت علت (عقل) کی ضرورت سے حرکت کا محتاج ہے اور ہمیشہ حرکت و تبدل میں

بصورت رہتا ہے۔ مگر اجسام طبعی کی طرف نسبت کر کے دیکھو تو نفس کو مکمل و علیٰ مرتبہ سین پاؤ گے۔

اتنس کے بعد اسکی وساطت سے افلاک کا وجود ہوا اور چونکہ افلاک یہ نسبت نفس کے ناقص الوجود ہیں اسلئے ایسی حرکت کے محتاج ہیں جیکی اونکے جسم طاقت رکھتے ہیں یعنی حرکت مکانی۔

اب چونکہ افلاک کی علت کا فیض ہمیشہ جاری رہتا ہے اور کبھی سکون و توقف نہیں کرتا اسلئے افلاک کے واسطے حرکت دوری (جسمین سکون نہیں ہے اور کل تبدیل مکانی نہیں کرتا بلکہ اجزاء کرتے رہتے ہیں) مقرر ہوئی جو بحکم خداوندی اور کسی تکمیل کا باعث ہوگی جس طرح اسکی مرضی ہو۔

ان تمام مخلوقات کے پیدا ہونے کے بعد افلاک و نجوم کی وساطت سے ہمارے اجسام کا وجود معرض ظہور میں آیا۔ اور چونکہ ہمارے اجسام کی علت وجود و سبب تخلیق یعنی افلاک و کواکب فانی تھے۔ بلکہ اس قدر غیر ثابت کہ ایک حال پر کسی آن ہی قائم نہیں رہتے۔ لہذا ہر کچھ وجود و ادون سے حاصل ہوا وہ انتہا درجہ کا تغیر پذیر اور ضعیف و ناقص حاصل ہوا۔ بلکہ ایسا وجود ملا کہ اوسمین حرکت ہی ہے اور زمانہ بھی کہ ہمیشہ بدلتا رہتا ہے اور کبھی نہ تھا۔ ایک وقت موجود ہوا اور دوسرے وقت معدوم ہو گیا۔ اس بیان سے ظاہر ہو گیا ہوگا کہ کل موجودات ہر قسم کے جناب باری کے عنایت و کرم سے وجود میں آئے۔ اور اوسی جناب کے وجود و وجودی نظام عالم قائم ہے۔ اور یہی قوت و قدرت تمام مخلوقات پر حاوی و ساری ہے۔

جب علت اول و سبب حقیقی کو تمام عالم سے اس قسم کا تعلق ہے تو عورت کرنا چاہیے کہ خالق بے نیاز اپنا فیض ایک لمحہ کے لئے ہی مخلوق سے اٹھائے تو تمام دنیا اسی وقت معدوم ہو جاوے۔ اس واسطے کہ جو ہر کواض کیساتھ نسبت کر کے دیکھو تو پاؤ گے

کہ جو ہر بذاتہ قائم ہوتا ہے۔ اور مختلف بلکہ متضاد اعراض کو قبول کرتا ہے مگر اعراض کے معدوم و منتفی ہونے سے خود معدوم نہیں ہوتا۔ بخلاف عرض کے کہ وہ ہر طرح سے ناقص و ضعیف ہے۔

ایسے ہی جب ہم جو اہر عالم کو ادن کے خالق و مبدع اول کے مقابلہ میں لاکر دیکھتے ہیں تو ان حجاب کو بھی قیام بنفسہ نہیں کہہ سکتے بلکہ ان کی شان ہی اعراض کی طرح فانی و غیہ قائم معلوم ہوتی ہے کہ اگر جناب باری کا فیض ایک آن کے واسطے ہی ان جو اہر سے منقطع فرض کر لیا جاوے تو سب ایک لخت معدوم ہو جائیں۔

اس مقام پر ہم ایک اور دقیق مسئلہ بیان کرتے ہیں۔ یہ تو ثابت شدہ اور معلوم ہے کہ ہر جو ہر مرکب کی ترکیب ہیولی و صورت سے ہوتی ہے اور صورت ہیولی پر بذریعہ ترکیب کے فائز ہوتی ہے۔ اور ترکیب خود ایک قسم کی حرکت ہے جس کا محرک اس کی ذات کے سوا کوئی دوسرا ہے جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں۔

اور یہ بھی فن الہیات میں اپنے موقع پر ثابت ہو چکا ہے کہ دیہان اس کی تفصیل ہمارے مقصود و غرض اختصار کے منافی ہے کہ صورت ہیولی کے بغیر اور ہیولی صورت سے علیحدہ پایا جانا ممکن نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ یہ دونوں کسی ایسے موجد کے محتاج ہیں جو ان کو ایک وقت میں وجود میں لائے۔ اور ان کے لیے ایسے ترکیب دینے والے کی ضرورت ہے جو ہنگام تخلیق ہی دونوں کو ملا کر پیدا کرے اور یہ تو بیان ہی کیا جا چکا ہے کہ ترکیب حرکت ہے جس کے لئے جوہر استحالة تسلسل ایسے محرک کی ضرورت ہے جو خود متحرک نہ ہو۔ پس وہی محرک اول واحد و ازلی ہے۔ دوسرے یہ سمجھنا چاہیے کہ ہیولی اول کے سوا ایک ہیولی ثانیہ بھی ہے

جو اجسام میں مختلف صورتیں پیدا ہونے کی استعداد رکھتا ہے۔ اور تمام صورتیں طبیعیہ جسمیں پایا جاتا ہے اور طبیعت اس (ہیولی ثانیہ) پر مشتمل و حاوی ہے۔ اور طبیعت ایسی خدا داد قوت ہے کہ تمام اجسام میں نافذ ہوتی ہے اور وہی ادن اجسام کو کمال حاصل کرنے کے لیے آمادہ کرتی ہے۔ اور چونکہ طبیعت کو کسی وقت اور کسی حال میں عجز و کمال لاحق نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کو قوت مجرذہ آلیہ سے ہمیشہ فیض پہنچتا رہتا ہے اس لیے اجسام ہمیشہ حرکت میں رہتے ہیں۔ اور اپنے نقصان کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔ ہیولی ثانیہ جو جسم ہے۔



فصل دہم

اس بیان میں کہ اللہ تعالیٰ نے تمام چیزوں کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں پیدا کیا جو لوگ امور نظر یہ میں غور کرنے کے عادی و مشاق نہیں ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ کوئی چیز بغیر کسی چیز کے پیدا نہیں ہو سکتی اس لیے کہ وہ ایک انسان کو دیکھتے ہیں کہ دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے اور ایک گھوڑا دوسرے گھوڑے سے۔ ایسے ہی سب جانور چرند پرند وغیرہ ایک دوسرے سے پیدا ہوتے ہیں۔

اس خیال نے اس قدر ترقی کی کہ جالینوس جی اسی کا قائل ہو گیا۔

مگر حکیم اسکندر نے ایک مستقل کتاب اسی خیال کے خلاف لکھی اور ثابت کیا کہ یہ ممکنات وجود میں آئے وہ کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئے ہم اس مضمون کو مختصر بکھانا طور پر بیان کرتے ہیں۔

جملہ مخلوقات عالم میں جو تغیر و تبدل، موت و حیات، فنا و بقا ہوتی رہتی ہیں، اس کی حقیقت یہ ہے کہ اور مخلوقات کی صورت بدلتی رہتی ہیں اور ہر چوں کہ ہم باب گذشتہ میں ذکر کر آئے ہیں، جو صورت کا موضوع و محل ہے بالکل نہیں بدلتا۔ جیسا کہ حکمانہ صاف طور پر تشریح فرمادی ہے کہ اجسام میں صورت ایک ایسے امر ثابت کی تابع ہوتی ہے جو تغیر نہیں ہوتا اور یکے بعد دیگرے صورت اختیار کرتا رہتا ہے۔ پس کل اشکال یا تمام صورتیں یا انیہ اجسام میں حلول کرتی یا انہیں پائی باقی ہیں۔ اور جسم جو اور صورتوں کے حامل ہوتا ہے انہی کیفیت اور صورت بدلتے رہتے ہیں خود وہ جسم جو ہولی ثانیہ کتنا چاہیے تبدیل نہیں ہوا اگر اب غور کرنا چاہیے کہ جس جسم نے ایک صورت بدل کر دوسری صورت اختیار کی ہے اور میں تین احوال ہو سکتے ہیں۔ ایک یہ کہ پہلی صورت بھی اس جسم میں باقی رہی اور اس نے دوسری صورت اختیار کر لی۔ دوسرے وہ صورت کسی اور جسم میں منتقل ہو گئی۔ تیسرے یہ کہ وہ

بالکل جاتی رہی اور محدود ہو گئی۔ پہلا احتمال اس لیے باطل ہے کہ مختلف صورتیں اور باہم متضاد شکلیں ایک جسم میں جمع نہیں ہو سکتیں۔

دوسرا احتمال اس دلیل سے باطل ہے کہ نقل مکانی اجسام میں ہوتا ہے اور صورتیں عرض ہیں۔ ان کا نقل و تبدل مثل اعراض کے اپنے اجسام و جواہر کے ذریعہ سے ہو سکتا ہے جو ان کے حامل ہونے خود بذاتہ منتقل نہیں ہو سکتیں۔ دیکھئے فلسفہ الہی میں اپنے محل پر تفصیل بابت ثبوت کو پہنچ چکا ہے یہاں اس کی تشریح ہمارے منشا و غرض کے خلاف ہے اس لیے کہ اس کتاب میں ہمیں اقتضایہ نظر ہے۔

پس خواہ مخواہ تیسرا احتمال باقی رہ گیا کہ جب جسم کوئی صورت اختیار کر لیتا ہے تو پہلی صورت باطل ہو جاتی ہے۔ یعنی پہلی صورت حالت وجود سے حالت عدم میں چلی جاتی ہے۔ اور جب صورت اول میں عدم کے بعد وجود تسلیم ہوا تو یہی حال صورت ثانیہ کا بھی ماننا پڑے گا (جواب لاحق ہوئی ہے) کہ اس وقت عدم سے وجود میں آئی۔ کیونکہ اس (صورت ثانیہ) کا اس جسم میں پہلے سے ہونا یا کسی دوسرے جسم میں ہونا اور وہاں سے اس میں منتقل ہونا۔ دونوں شکلوں کا ابطال ظاہر ہو چکا ہے لہذا ثابت ہوا کہ جملہ اشیاء مستحکمہ و متغیرہ یعنی صورت اور خطوط اور نقش و نگار اور تمام اعراض و کیفیات کسی چیز سے پیدا نہیں ہوئیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہیں۔

حکیم جالینوس نے جو بیان کیا ہے کہ ہر موجود کسی موجود سے پیدا ہوا ہے۔ اس غلط فہم اور اس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اگر موجود سے کسی موجود کو وجود میں لانا تو ابداع کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ ابداع کے معنی میں ایجاد الٰہیہ کا لفظ شئی یعنی کوئی چیز یا کچھ کی بجائے کسی چیز سے نہ پیدا کی جادو ہے۔ اور قول جالینوس کی بنا پر لازم آتا ہے کہ کوئی موجود ابداع سے پہلے موجود تھا۔

اس سلسلہ کے متعلق اگر ہم اون امور پر غور کریں جو ہماری فہم سے قریب ترین یعنی عالم اجسام کی باتیں۔ تو ہمارا مقصد زیادہ آسانی سے ثابت ہو جائیگا۔ کہ ہر شے موجود عدم سے وجود میں آئی ہے اور وہ شے پہلے نہ تھی۔

اسکی مثال یہ ہے کہ ہر حیوان غیر حیوان سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ حیوان منی سے پیدا ہوتا ہے اور منی اپنی اصلی صورت چھوڑ کر حیوان کی صورت تبدیل قبول کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مختلف صوتیں اختیار کرتی ہوئی حیوان بنتی ہے۔ اسی طرح منی خون سے بنتی ہے۔ اور خون غذا سے اور غذا نباتات سے۔ اور نباتات تقصیقات یا عناصر سے۔ اور عناصر ربانکط سے اور ربانکط ہولی و صورت سے بنتے ہیں۔ یعنی وہی منی پہلے ان صورتوں میں تھی اور ہولی و صورت چونکہ اول موجودات ہیں۔ اور ایک دوسرے سے علیحدہ پائے نہیں جاسکتے۔ اس لیے ان کا انحلال کسی شے موجود کی صورت میں ممکن نہیں۔ بلکہ خواہ مخواہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ یہ عدم سے وجود میں آئے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ ہر جسم کی انتہائے انحلال عدم تک پہنچتی ہے اور یہی ہم کو ثابت کرنا تھا۔

۵۔ اتقص عنصر کو کہتے ہیں۔ اور چونکہ ہر عنصر جو کسی جسم کا جزو ہوتا ہے مرکب ہے لہذا اود کے اجزاء ربانکط کہلاتے ہیں۔ اور ہر بسیط کے اجزاء اولی ہولی و صورت ہیں جو ہر جسم کے انحلال کے انتہائی مرتبہ پر ہیں۔ مترجم۔



مسئلہ ثانیہ نفس اور اس کے احوال کے بیان میں

فصل اول اثبات نفس کے بیان میں - اور یہ کہ نفس جسم یا عرض نہیں ہے۔

نفس کے متعلق یہ تحقیق کرنا کہ اس کی ماہیت کیا ہے۔ اور کس قسم کا وجود کرتا ہے اور بدن سے مفارقت کے بعد باقی رہتا ہے یا کیا۔ اور باقی رہتا ہے تو کس شان سے۔ اک نہایت مشکل کام ہے۔ لیکن چونکہ ہمارا مقصد اصلی اور عقیدہ شرعی یعنی قیامت و معاد وغیرہ مسائل مذہبی کا اثبات بغیر اس کے ممکن نہیں کہ نفس کا وجود ثابت کیا جائے۔ اور یہ ظاہر کیا جائے کہ وہ جسم ہی نہیں ہے اور نہ عرض و مزاج ہے بلکہ ایک جوہر ہے قائم بذاتہ اور موت و فنا سے بری ہے۔ لہذا اس بارہ میں کلام کرنا ضروری ہوا۔ یہ ظاہر ہے کہ کوئی جسم اس وقت کسی صورت کو قبول کر سکتا ہے جبکہ اپنی پہلی صورت کو چھوڑ دے اور اس کے مفارقت کلی حاصل کر لے مثلاً چاندی انگشتری کی صورت اس وقت اختیار کر سکتی ہے جب بدن کی صورت بالکل چھوڑ دے۔ یا موم پر ایک مہر تب لگ سکتی ہے جبکہ پہلی مہر اس کے اوپر سے اچھی طرح مٹا دی جائے۔ ایسی ہی تمام اجسام کا حال ہے۔ اور یہ بات ایسی ظاہر ہے کہ اس کے ثابت کرنے کے لئے کسی دلیل کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ پس جب ہم دیکھیں کہ کوئی چیز ایسی ہی ہے جبکہ یہ حال نہیں ہے جو اجسام کا بیان ہوا۔ بلکہ وہ مختلف اور کثیر صورتیں اختیار کر لیتی ہے درآن حالیکہ کوئی صورت سابقہ اس کے زائل و محو نہیں ہوتی۔ تو خواہ مخواہ تسلیم کرینگے کہ وہ جسم نہیں ہو سکتی۔

اور جب اس کا یہ حال معلوم ہوا کہ جس قدر زیادہ صورتیں وہ قبول کرتی جاتی ہے اس قدر قبول صورت کی قوت اس میں بڑھتی جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اس قبولیت و استعداد اور قوت کی کوئی انتہا نہیں تو ہمارا یقین اس کے جسم نہ ہونے کی بابت اور بھی قوی ہو جاتا ہے۔

بغیر یہی حال نفس مدرکہ کا ہے کہ جب وہ کسی امر کو ادراک کر لیتا ہے اور اس مدرکہ و معلوم کو اچھی طرح گرفت کر لیتا ہے تو آدمین دوسری اشیا کے علم کی طاقت آجاتی ہے بغیر اسکے کہ پہلا ادراک اس سے زائل ہو۔

یہاں تک کہ جب بہت سی صورت و حالات وہ حاصل کر لیتا ہے تو یہ قوت درک اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جتنے معقولات و معلومات آتی جابین وہ ادراک کر لیتا جاتا ہو اور لطف یہ کہ پہلے معقولات کا محو ہونا تو درکنار۔ برابر یہ قوت ادراک قوی ہوتی جاتی ہے۔

پھر یہ بھی مسلم اور ظاہر ہے کہ انسان تمام مخلوقات عالم سے اسی قوت ادراک کی وجہ سے ممتاز ہے ورنہ صورت شکل یا جسم و طاقت میں ادراک کوئی و فضیلت نہیں ہے کیونکہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلان شخص فلان سے انسانیت میں افضل و برتر ہے تو کسی کی بھی یہ مراد نہیں ہوتی کہ وہ چہرہ و مہرہ یا صورت شکل میں اچھا ہے بلکہ اسی قوت عقل کی اوسمیں زیادتی ہوتی ہے تو کہا جاتا ہے کہ اعلیٰ درجہ کی انسانیت رکھتا ہے۔ اسی صفت انسانی کو کبھی نفس ناطقہ کہتے ہیں کبھی قوت عاقلہ و قوت تمیزہ وغیرہ ناموں سے نامزد کرتے ہیں۔ نیز اور بھی بہت سے نام ہیں جو نام چاہو لو۔

ہم نفس کے جسم ہونے کی ایک دلیل اور پیش کرتے ہیں کہ تمام حیوانات کے جنہیں انسان ہی ہے (سارے انسانوں کے ظاہری و باطنی۔ چوٹے اور بڑے کسی نہ کسی غرض کے لیے بنائے گئے ہیں۔ اور ہر ایک عضو اس غرض کے حصول کا آلہ ہے کہ بغیر اس آلہ کے وہ غرض خاص حاصل نہیں ہو سکتی۔ پس جب تمام اعضا آلات ٹھہرے تو اب ضروری ہے کہ کوئی اون سے کام لینے والا ہو جس کا نچار و معارف وغیرہ اپنے اوزاروں سے کام لینے ہیں۔ اگر کوئی یہ خیال کرے کہ جسم کا

ایک عضو دوسرے عضو سے کام لیتا ہوگا تو سر اسر خلافت عقل ہے ایسے کہ وہ عضو جسکو تم نے کام لینے والا تجویز کیا وہ خود ہی تو کسی کام کا آلہ یا کسی عضو کا جزو ہوگا۔ اور یہ تسلیم ہو چکا ہے کہ کل اعضا بطور آلات قابل استعمال و کار آمد ہیں۔ لہذا ضروری ہے کہ ان سب کے کام لینے والا دون سے غیر ہو۔ اور جبکہ کارفرما غیر ہوگا اور جزو ہی ہوگا تو ضرور ہے کہ جسم ہوگا تاکہ جسم سے تکمیل افعال کر سکے۔ اور ضرور ہے کہ جسم کی جگہ کام ہی نہ دیگا۔ اور آلات جسمانیہ کی جگہ ہی نہ گہیرے گا کیونکہ اسے بوجہ جسم ہونے کے امکان کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اذن تمام اعضا یا آلات سے جن جن اغراض مختلف کیلئے وہ بنا سے گئے ہیں وقت واحد میں یکبارگی کام لیگا۔ اور اذن ہی اغراض مخصوصہ کو بلا کسی غلطی یا عجز کے پورا کرے گا۔ تاکہ تمام آلات سے ایک مقصد مستقل حاصل ہو۔ ظاہر ہے کہ حملہ صفات مذکورہ بالا اجسام کی نہیں ہو سکتے۔ اور یہ سارے کام اجسام سے سرانجام ہونا ممکن نہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ان اعضا و آلات سے کام لینے والی کوئی اور چیز ہے جو جسم سے غیر ہے اور جسمین صفات مذکورہ پائی جاتی ہیں اور اسی کو ہم نفس کہتے ہیں۔

یہ امر کہ نفس ناطقہ عرض یا مزاج ہی نہیں ہے ہم اوس موقع پر ثابت کرینگے جہاں عقل و حس کا فرق بیان ہوگا۔ مگر بیان ایک دلیل بیان کئے دیتے ہیں۔

مزاج اور کل اعراض جو جسم میں پائے جاتے ہیں جسم کے تابع ہوا کرتے ہیں۔ اور جو کسی کلتابع ہوتا ہے وہ اوس سے ارڈل و اخس ہوتا ہے اور جو دین ہی اوس سے کم درجہ پر ہوتا ہے کہ بغیر متبوع کے وجود نہ ہیں ہو سکتا پس جو چیز کسی سے کمتر و ادنیٰ ہو وہ اوس سے کس طرح خدمت لے سکتی ہو۔ اور کس طرح حاکم و رئیس کے اوپر ایسی حکومت کر سکتی ہے جیسے سنا اپنے آلات پر کرتا ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس جسم و اعضا سے خدمت لیتا ہے لہذا وہ عرض اور مزاج نہیں ہو سکتا ہے۔

فصل دوم

نفس تمام موجودات کا ادراک کرتا ہے خواہ وہ غائب ہوں یا حاضر مقول ہوں یا محسوس
ظاہر ہے کہ تمام موجودات یا مرکب ہیں یا بسیط اور ہم دیکھتے ہیں کہ نفس مرکبات کے
تمام انواع و اشخاص کا ادراک کرتا ہے اور جملہ بسیط کا بھی۔ خواہ وہ مرکبات سے
انتزاع کئے جا دیں یا علییہ ہوں نفس کے ادراک سے کوئی نہیں بچتا۔
امور بسیطہ دو قسم کے ہیں ہیولانیہ و غیر ہیولانیہ۔ سور غیر ہیولانیہ بسیطہ معقولات ہیں
جو مادہ کے بغیر موجود ہیں اور بلالحاظ مادہ کے ذہن میں آتے ہیں۔ مثلاً تمام مفہومات
کلیہ و صورت ذہنیہ۔

اور امور ہیولانیہ بسیطہ وہ ہیں جو مادہ و محل سے قریب ہیں اور وہم اون کا ادراک
کرتا ہے جیسے جزئیات کی ہیئت و صورت۔ یا جیسے حکمت تعلیمیہ کے مباحث کہ
اس فن کے علما نقطہ اور خط اور سطح اور جسم تعلیمی یعنی الیاد ثلثہ کو بلا مادہ موجود
بالذات تصور کر کے بحث کرتے ہیں۔ ایسے ہی جسم کے تمام توابع یعنی حرکت
و زمان و مکان و اشکال کو تصور کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ کہ جملہ اشیاء جو جسم سے
علیحدہ نہیں پائی جاسکتیں انکو مادہ سے جدا فرض کرتے ہیں۔ اور اپنے اوہام
کے ذریعہ سے کہی ادنکو بسیط اور کہی مرکب خیال کرتے ہیں۔ حتیٰ کہ بعض اوقات
اونکے توہم کی قوت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ جن صورتوں کو وہ اپنے وہم میں مادہ و
حکمت تعلیمیہ اس علم کو کہتے ہیں جسمین مقدار مطلق سے بحث کیجاوے خواہ مقدار متصل
ہو یا منفصل اور جس فن میں مقدار متصل سے بحث کیجاتی ہے او سے علم ہندسہ کہتے ہیں یا اور
مقدار منفصل سے بحث کرنیوالے علم کو علم العدد کہتے ہیں جیسے حساب وغیرہ۔ اور جس علم میں
مقدار متصل و منفصل سے ایک ساتھ بحث ہو او سے موسیقی کہتے ہیں۔ مترجم۔

جسم سے علیحدہ کر کے تصور کرتے ہیں اونکو موجود فی الخارج سمجھنے لگتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں کہ بذاتہ مادہ و موضوع سے خارج کوئی حقیقت رکھتے ہیں۔ اور اس غلط سمجھ کیوجہ سے معقولات سے اون تصور متضارع کو متمیز نہیں کر سکتے۔ بلکہ سب کو اپنے نزدیک معقولات سمجھنے لگتے ہیں اب یہ صاف ظاہر ہے کہ تمام ادراکات نفس کے ہیں کہ وہ امور مرکبہ کو ادراک کرتا ہے پھر اونہیں سے تحلیل کر کے بساط نکالتا ہے۔ پھر اون بساط کو دہم میں پہنچاتا ہے۔ پھر اونہیں سے بعض کو مادہ و موضوع سے علیحدہ کر کے مختلف قسم کی ترکیبات دیتا ہے۔ سو کبھی اون ترکیبات کیلئے کوئی حقیقت خارج میں موجود اور مطابق واقع ہوتی ہے جیسا کہ کسی غیر ملک کے انسان کی جیسے نہیں دیکھا ہے صورت و سیرت صحیح صحیح قیاس کر لی۔ وغیرہ۔ یا اون ترکیبات کی کوئی حقیقت واقع میں نہیں ہوتی مثلاً اعتقاد مغرب کا تو ہم کیا جاوے۔ یا اوڑنے والا انسان فرض کر لیا جاوے۔ یا کوئی شخص عالم سے خارج تصور کیا جاوے۔ یا کوئی ایسا حیوان فرض کیا جاوے جس کا مربوہ ہستی کا سا ہو اور جسم اونٹ کا سا۔ وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان چیزوں کا وجود دہم سے خارج کہیں نہیں ہے۔
 مذکورہ بالا مثالیں بساط ہیولانیہ و غیر ہیولانیہ کی تہیں جنکو نفس ادراک کرتا ہو مرکبات بھی دو قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک تو استقصات یا عناصر۔ دوسرے وہ جو عناصر سے مرکب ہوں۔ اور مرکبات عنصری حیوانات ہیں یا جمادات یا نباتات۔ پھر ان تینوں قسموں میں بھی طرح طرح کے ترکیبات و مزاج ہیں۔ اور ان کی انواع کثیرہ کے افراد
 علاوہ اعتقاد مغرب عرب میں اس فرضی جانور کو کہتے ہیں جبکی بڑی گردن ہو اور عجیب و غریب حرکات اس سے سرزد ہوں مثلاً مشہور ہے کہ یہ جانور بچوں کو اٹھالیا کرتا ہے۔ ان اطراف میں اسی جانور کو سمرخ کہتے ہیں جبکی نسبت عربی زیادہ بیان مبالغہ کیا گیا ہے کہ ہاتھی کو بچہ میں لیکے اوڑھتا ہے۔ وغیرہ۔ مغرب بفتح المیم بڑھنا غلط ہے بضم المیم ہے۔ مترجم۔

وہی خاص بے تعداد و بیشمار ہیں۔ مگر نفس اون تمام کا ادراک کرتا ہے۔
 ایسے ہی عناصر چونکہ چار ہیں اسلئے انکے مزاج کی کیفیات ابو جہ قلت و کثرت و شدت
 و ضعف عناصر میں مختلف ہوتی ہیں۔ اور یہ اختلاف یا تو اسوجہ سے ہو سکتا ہے
 کہ کسی مرکب میں ایک عنصر اور دن سے زیادہ قوی ہوتا ہے یا دو عنصر بقیہ دو سے
 قوی ہوں یا تین چوتھے سے قوی ہو۔ یا قوت میں تو سب برابر ہوں مگر کوئی ایک
 مزاج جسم کے موافق ہو یعنی طبیعت جسم کے موافق ہو عنصر ہوگا اس کا اثر یا قوت
 دوسرے دن سے زیادہ محسوس ہوگی۔

غرض ان تمام اقسام کے بساط اور انکے مزاجوں کا ادراک بھی نفس ہی کرتا ہے۔
 بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ چار طریقوں اور چار آلات کے ذریعہ سے نفس کا ادراک
 ہوتا ہوگا تاکہ ہر ایک آلہ ہر ایک عنصر کیلئے علیحدہ و علی الانفراد ہو۔ اور چونکہ جسم
 کی واسطے شدت و ضعف و قلت و کثرت عناصر طبیعی امور ہیں لہذا نفس ہر ایک
 آلہ کے ذریعہ سے ہر ایک عنصر کی کیفیات گوناگون ادراک کر سکے۔ پس ہم چاہتے
 ہیں کہ آئندہ فصل میں اس سلسلہ پر کافی بحث کریں اور مختصر طور پر بتلائیں کہ نفس کل
 امور کو ایک قوت سے ادراک کرتا ہے یا چند سے۔ اور ایک قوت سے ادراک
 کرتا ہے تو اسکی کیا صورت ہے باللہ التوفیق۔



فصل سوم

نفس مدرکات مختلفہ کو کس طرح ادراک کرتا ہے۔

یہ امر کہ نفس کے جسم انہیں میں ہم سا یقیناً ثابت کر چکے ہیں ایسے کہ تجزی و تقسیم جسم میں ہی ہوتا ہے اور نفس کا جسم ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا نفس کا ادراک اجزاء کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتا

اور یہ بھی ظاہر ہے کہ جتنے مرکبات ہیں اتنے مدرکات نہیں ہو سکتے۔ اس واسطے کہ تمام مرکبات میں جو ادراک گئے جاتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ حکم کرنے والی ایک چیز ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان میں کوئی ایک ہی شے ہے جو صغیر کے لئے حکم کرتی ہے کہ یہ صغیر ہے۔ اور کبیر کو کبیر سمجھتی ہے۔ اور الوان و اشکال طعم و دھچ میں بھی بسط حکم لگاتی اور امتیاز کرتی ہے۔ ایسے ہی چند اشیاء اگر کسی ایک چیز کے مساوی ہیں تو انہیں باہمی مساوات کا حکم لگاتی ہے۔ پس اگر بالفرض ادراک کنندہ مختلف ہوتے تو ایک مدرک کے ادراک کی ہوئی شے پر دوسری مدرک کا حکم کرنا صحیح ہوتا۔ اس موقع پر بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ نفس ایک ہے مگر وہ مدرکات کثیرہ و مختلفہ کو چند قوتوں اور مختلف طریقوں کیساتھ ادراک کرتا ہے۔

اس خیال کے متعلق ہم حسب ذیل بحث کرتے ہیں۔ بعض حکمانے جب غور کیا تو مجملہ امور موجودہ عالم کو دو قسم کا پایا ایک مرکب دوسرے بسیط۔ ایسے ہی آلات ادراک اور قوت مدرکہ کو دیکھا تو بھی بعض کو بسیط اور بعض کو مرکب پایا۔ لہذا دونوں نے حکم لگا دیا کہ قوت مدرکہ و آلات ادراک جو مرکب ہیں وہ امور کہہ کا ادراک کرتے ہیں اور جو بسیط ہیں وہ بسیط کا۔ دونوں نے اپنے اس خیال کو سطح بیان کیا ہے، دو کہ ہم بعض مدرکات کو مرکب پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں

کہ وہ مرکبات ہی کا ادراک کرتے ہیں جیسے جو اس خمہ کہ یہ مرکبات کا بھی ادراک کرتے ہیں مثلاً آنکھ چونکہ مرکب ہے قوت باصرہ سے رجالات و طبقات چشم میں پانی جاتی ہے اور قوت باصرہ مکمل نہیں ہو سکتی اور کام نہیں دے سکتی تا وقتیکہ تمام طبقات چشم پورے نہ ہوں) لہذا مرکبات عناصر کو مع مزاجات مختلف ادراک کرتی ہے۔ اور جب ہم غور و توجہ کرتے ہیں تو بعض مرکبات کو بسیط پاتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ وہ مرکبات بسیط امور بسیطہ کو ہی ادراک کرتے ہیں جیسا کہ انکار سے بے اشیاء کے تصورات و تصدیقات حاصل ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ بیست فکر بسیط ہے ایسے ہی یہ علوم و مرکبات ہی بسیط ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ بسیط بسیطہ کا ادراک کرتا ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہوا کہ ہر بسیط و مرکب اپنے مناسب و موافق کا ادراک کرتا ہے۔ اس دلیل سے بعض لوگ قائل ہوئے کہ بسیط بسیطہ کو ادراک کرتا ہے اور مرکب مرکب کو۔

لیکن ارسطاطالیس اس مقام پر بحث کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ نفس ناطقہ ایک ہی قوت رکھتا ہے اور اسی قوت سے جملہ امور ہیولانیہ (مادیہ) مرکبہ وغیرہ ہیولانیہ وغیرہ مادیہ بسیطہ کا ادراک کرتا ہے۔ کیونکہ اگر نفس ناطقہ محسوسات کو ایک قوت سے ادراک کرتا اور عقولات کو دوسری قوت سے تو حواس کی غلطی کی قوت حکم جس کو حکم عقل سے کس طرح صحیح کر سکتا۔ جیسا کہ ایک حس دوسری حس کی غلطیوں کی تصحیح نہیں کر سکتی۔ ظاہر ہے کہ حس ادراک میں ہمیشہ غلطی کرتی رہتی ہے مثلاً آنکھ کسی بڑی چیز کو دور سے چھوٹا دیکھتی ہے جیسے آفتاب ایک آئینہ کی برابر نظر آتا ہے جبکہ قطر ایک فتر ہو۔ حالانکہ آفتاب عالم تاب کہ زمین سے ایک سو تالیف گئے سے بھی زیادہ ہے۔ ایسے ہی تم گشتی ہیں بیٹھے ہوئے جا رہے ہو تو تمہیں دریا کے کنارے کی چیریں چلتی ہوئی معلوم ہونگی حالانکہ وہ ساکن ہوں یا نہیں۔ اور پانی کے اندر بڑی لہر تڑگوٹھے اور لنگلی کو دریا کی مسافت کو کہتے ہیں۔ اور وہ لنگلی کو دریا کی مسافت کو بھی کہتے ہیں۔ یہ جرم

بڑی چیز چھوٹی دکھائی دے گی۔ اور یہی کلکسی ٹیڑھی نظر آئے گی۔ اور جن شکلوں کے درمیان تجارتات حاصل ہو جاویں انکی کچھ اور ہی مختلف صورت نظر آتی ہے۔ ایسے ہی آنکھ کی غلطیوں کی طرح قوت ذالیقہ بھی غلطی کرتی ہے کہ صفراوی مزاج کے بیمار کو حلوائے شیرین تلخ معلوم ہوتا ہے وغیرہ۔

مرض جس کی غلطیان بیشمار ہیں۔ مگر جب جس غلطی کرتی ہے تو نفس ناطقہ سمجھ لیتا ہے کہ حق اور واقعی یہ بات نہیں ہے جو جس نے ادراک کی ہے۔ پس اس کے ادراکات کو اصل حقیقت کی طرف لیجاتا ہے اور غلطی کی تصحیح کر لیتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ اگر نفس ناطقہ معقول و محسوس کو ایک قوت سے ادراک نہ کرتا تو واقعی وغیرہ واقعی اور صحیح و غلط کا فرق کیسے جان سکتا اور کس طرح معقول و محسوس کو ملا کر ایک حکم لگا سکتا؟ انتہی قول اسطاطا لیس۔

اب ہم اس مسئلہ کو ذرا تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں۔

نفس ناطقہ معقولات کو اور طریقہ سے ادراک کرتا ہے اور محسوسات کو دوسری طرح۔ یعنی قوت ادراک ایک ہے لیکن نحو ادراک مختلف۔ کیونکہ نفس جب امور معقولہ کو طالب و ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے جو مادہ سے محروم و خالص ہے اور پہل جاتا ہے گویا کوئی ایسی چیز ڈھونڈتا ہے جو اس کے اپنے پاس ہے۔

اور جب محسوسات کو ادراک کرنیکا قصد کرتا ہے تو اپنی ذات سے کوئی تعلق نہیں کر سکتا بلکہ ذات سے قطع توجہ کر کے (جیسے کوئی باہر کی چیز تلاش کرتا ہے) کسی آلہ کو ڈھونڈتا ہے جو اس کام میں اسے مدد دے اور مطلوب تک پہنچا دے۔ اگر وہ آلہ ٹھیکہ پایا تو اس سے کام لیتا ہے اور امور خارجہ کو محسوس کر لیتا ہے۔ اور انکی صورتیں خزانہ دہم میں پہنچا دیتا ہے۔

اور اگر نفس کو آلہ ادراک نہیں ملتا تو ادراک نہیں کر سکتا مثلاً گور مارا دراز چونکہ الوان

(رنگون) کے ادراک کا آلہ نہیں کہتا یعنی آنکھ اسلئے اوس کا نفس ادنا و ادراک نہیں کر سکتا۔ اور چونکہ خارج سے ادراک نہیں ہوا تو اعمال کے زمانہ وہم میں ہی الوان کی صورتیں نہیں ہوتیں مگر یہ کیفیت معقولات میں نہیں ہوتی۔

یہ امر کہ نفس ہنگام ادراک معقولات (ہم) ذات کی جانب رجوع کرتا ہے اس طرح ذہن نشین کرنا چاہیئے کہ انسان جب کسی رائے یا رے کی تحصیل کا قصد کرتا ہے یا کسی امر کے انجام پر غور کرتا ہے۔ یا کسی مشکل و دقیق علم کو سیکھنا چاہتا ہے تو تمام محسوسات کو اپنے سے جدا کر دیتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ جو اس اتنی دیر معطل رہیں تاکہ اوس کے کام میں رخنہ اندازی نہ کر سکیں۔ اور اوس وقت نفس اپنی تمام قوتیں جمع کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور اس قسم کا سرور و انبساط حاصل کرتا ہے جیسا کہ اوس شخص کو حاصل ہوتا ہے جو اپنی ذات کی طرف رجوع کرے اوس وقت پوری جمیعت، خاطر کیا تم شے مطلوب کا ادراک کرتا ہے اور اس کام میں اوسی مناسبت سے کم و بیش کامیابی حاصل کر سکتا ہے جس قدر کہ اوس کو انبساط ہو۔ اور تخلیہ وہم دیکھو کہ وہم ہی میں صور محسوسات رہتے ہیں (حاصل ہو)۔ اس واسطے کہ وہم نفس کو رجوع الی الذات سے مانع ہوا کرتا ہے اور اوس کو اپنے خزانہ معقولات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتا۔ چونکہ عقل اول کے نزدیک تمام اشیاء عالم حاضر و موجود رہتے ہیں اسلئے اوس کی طلب کرنے کی واسطے نفس میں ایک حرکت ہو جو ہمیشہ اوس کو متحرک رکھتی ہے۔ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ جب عقل کے نزدیک تمام معقولات حاضر ہیں تو بوجہ کثرت معقولات عقل کا ہی شک نہ ہونا لازم آتا ہے۔

مگر ایسا شبہ کرنا نادانی ہے اسلئے کہ عقل اور شے ہوا در معقولات شے دیگر۔ لہذا ان کے حضور و ادراک سے اوس کا تعلق ضروری نہیں ہو سکتا۔

پس نفس جب معقولات کو ادراک کرنا چاہتا ہے تو اپنی تکمیل کے واسطے حرکت کرتا ہے

اور عقل درجہ میں تمام معقولات موجود ہیں کی طرف توجہ کرتا ہے تاکہ تمام علوم حاصل کر کے کامل ہو جائے اور عقل سے اتحاد کامل پیدا کرے۔ اس حرکت نفس کو رویت و فکر کہتے ہیں۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ نفس معقولات و محسوسات و دلوں کا ادراک کرتا ہے صرف طریقہ ادراک میں فرق ہے۔ اور یہی ارسطاطالیس کا مذہب ہے کہ نفس ناطقہ اسویرطہ کو بذات خود ادراک کرتا ہے اور امور مرکبہ کو توسط جو اس خمسہ۔

جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اشیاء محسوسہ و جزئیات کو صرف جو اس ہی ادراک کرتے ہیں نفس ادراک نہیں کرتا۔ بلکہ وہ صرف کلیات کو ہی ادراک کرتا ہے۔ غلط ہے۔ اصل یہی ہے کہ نفس ناطقہ تمام جزئیات و کلیات کو قوت واحد سے ادراک کرتا ہے اگرچہ طرق ادراک مختلف ہیں۔

ارسطاطالیس نے یہ تشبیہ دی ہے کہ نفس ناطقہ اشیاء بسیطہ معقولہ کو بخط مستقیم ادراک کرتا ہے یعنی بلا واسطہ۔ اور اشیاء مرکبہ محسوسہ کو بخط منحنی یعنی بواسطہ جو اس ادراک کرتا ہے۔

حکیم نامہ مسطیوس نے اپنی کتاب میں جو نفس کے بارہ میں لکھی ہے اس مضمون کو نہایت عمدہ طور سے بیان کیا ہے جس میں سے ہم بھی آئندہ کچھ بیان کرینگے انشاء اللہ تعالیٰ۔



فصل چہارم

اس بیان میں کہ حجت عقل و حجت حس میں کیا فرق ہے
اور ان حجات میں کون اشیاء مشترک ہیں اور کون تمایز ہیں
نفس ناطقہ کے ادراک معقولات کو تعقل کہتے ہیں اور محسوسات کے ادراک کرنے کو
احساس یا حس سے موسوم کرتے ہیں۔

منجملہ دیگر وجوہ اشتراک و عموم ایک انفعال ہے جو ہر دو حجات عقل و حس میں پایا جاتا ہے
یعنی یہ دونوں جب اپنے مد رک کی جانب متخیل ہوتے ہیں اور اسکو حاصل کر کے
کمال پیدا کرتے ہیں اور یہی طرح قوت سے فعل میں آتے ہیں تو اپنے اپنے مد رک
سے ایک طرح کا انفعال و تاثر حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل و حس دونوں جب تک
کسی چیز کا ادراک نہیں کرتے عقل و حس نہیں کہے جاسکتے مگر بالقوت۔ اور جب
ادراک کر لیتے ہیں تو عقل بالقوة عقل بالفعل ہو جاتی ہے اور حس بالقوة حس
بالفعل کہلانے لگتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم نے یہ کھاکہ انفعال و تاثر جو ادراک
عقل و حس پر پڑتا ہے وہ ان کا کمال ہے کیونکہ یہی انفعال انکی استعداد و قوت
کو وجود و فعلیت میں لاتا ہے۔

عالم میں بعض اشیاء بشفعلة انفعال سے فاسد ہو جاتی ہیں مثلاً پانی جب حرارت
نار سے اثر و انفعال حاصل کرتا ہے تو نہ پانی رہتا ہے نہ اسکی برودت۔ سب کچھ
اقتداء و پیروی ہو جاتا ہے۔ لیکن چونکہ ہم نے دیکھا کہ عقل و حس انفعال سے اپنے
کیالات حاصل کرتے ہیں تو معلوم ہوا کہ نفس ان انفعالات سے کامل ہوتا ہے۔

لہ بالقوة کہ یہ معنی ہیں کہ فلان کام کی استعداد و قوت ہے اور جب وہ کام ہو گیا تو وجود
فعلیت میں آگیا اور بالفعل کہنے لگے۔ مترجم۔

جتنے بیان کیا ہے کہ نفس اس انفعال کے سبب جو ادراک سے ہوتا ہے اپنی قوت
 واستعداد سے فعل میں آتا ہے۔ اسکا ثبوت یہ ہے کہ نفس کو ہیولانی کہا گیا ہے
 یعنی جیسا کہ ہیولی اجب کوئی صورت اختیار کرتا ہے تو اس سے پہلے خالی ہوتا ہے ایسے ہی
 نفس شیا و معقولہ و محسوسہ کو تصور کرتا ہے۔ درانحالیکہ قبل ازین اورنگ تصور نہ کیا تھا اور دن اشیا پر خالی تھا
 با این ہمہ ایسا نہیں ہے کہ نفس تمام اشیا کو بعینہ ایک ہی وقت میں ادراک
 و تصور کرتا ہو بلکہ کسی شخص کو ایک وقت میں تصور کرتا ہے اور دوسری شے کو دوسرے
 وقت پس اگر نفس میں کوئی شے ثابت نہ پائی جائے جو قابل قبول صورت مختلف ہو
 اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال پذیر ہو تو کس طرح وہ مختلف
 صورتوں کو ادراک کر سکتا ہے۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ زید اول نہیں جانتا ہے
 کہ عالم مصنوع ہے۔ اوسکے بعد اوسکو اسکا علم ہوتا ہے پس اگر زید میں اس جاننے
 کی قوت واستعداد نہ ہوتی تو کس طرح اس علم کو حاصل کر سکتا۔ جیسا کہ جمادات و نباتات
 وغیرہ تمام اشیا جو علم کی استعداد نہیں رکھتیں ادراک نہیں کر سکتیں۔
 دوسری مثال قوت باصرہ ہے کہ تمام مبصرات کو ادراک کرتی ہے۔ اور جس طرح
 کل الوان کو اس شان سے ادراک کرتی ہے کہ اونکی طرف مستحیل ہو کر اپنا کمال
 حاصل کرتی ہے۔ یا جس طرح یہی قوت لبصر تمام مرییات کو علی السو یہ ادراک و احد سے
 حاصل کرتی ہے کیونکہ تمام مبصرات کی طرف اوسکی نسبت مساوی و واحد ہے۔ نہ
 تو جسقدر کوئی رنگ واقع میں ہے اوس سے کم و بیش دیکھتی ہے اور نہ کسی رنگ
 کو دوسرے سے کم و بیش ادراک کرتی ہے۔

بالکل اسی طرح نفس جملہ معقولات کا ادراک علی السو یہ کرتا ہے نہ کم و بیش نہ خلافت
 واقع۔ اسلئے کہ اوسکی نسبت ہی تمام امور معقولہ سے مساوی ہے۔ اور جیسا کہ قوت
 باصرہ قبل ادراک کسی مبصر کے عین نہیں ہوتی بلکہ اوس سے علیحدہ اور غیر ہوتی ہے

اسی طرح نفس قبل از قبول معقولات کوئی شے معقول و مدبرک نہیں ہوتا بلکہ اودن سب کا عادم و منافی ہوتا ہے۔ عقل و حس و ولون کا حال ادراک کے بارے میں مثل ہیولی کے ہے کہ جس طرح ہیولی تمام صورتوں کے قبول کی استعداد رکھتا ہے لیکن قبل از قبول صورت اور زمین ایک صورت ہی نہیں ہوتی بلکہ وہ تمام صورتوں کا عادم ہوتا ہے اور نہ وہ کسی صورت مخصوصہ کی استعداد خاص طور پر رکھتا ہے کیونکہ بلکہ صورت کو قبول واحد علی السویہ حاصل کرتا ہے اسی طرح باصرہ مثلاً قبل از قبول مبصرات کوئی شے مبصر نہیں بلکہ تمام مبصرات کی عادم ہے اور ایسے ہی نفس قبل از قبول معقولات شے معقول نہیں بلکہ حجلہ معقولات کا عادم و منافی ہے تفصیل اسکی یہ ہے کہ مثلاً آنکھ قبول حجلہ الوان کے لیے رکھی گئی ہے اسی واسطے ہر ایک لون کی عادم ہے یعنی او زمین کوئی رنگ نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی لون خاص ہوتا تو اس کے مخالف لون کو مشکل سے قبول کرتی۔ اور اگر قبول ہی کر لیتی تو اس مخالف کا پورا ادراک بوجہ اپنے رنگ خاص کے شمول کے نہ کر سکتی۔

ایسے ہی ہیولی چونکہ حجلہ صورت کے لیے موضوع ہے اس واسطے اسکی کوئی صورت مخصوصہ نہیں ہے بلکہ تمام صورتوں کو ایک ہی قسم کی استعداد کیساتھ علی السویہ اور واحداً بعد واحد قبول کرتا ہے اور اسکی نسبت بکے ساتھ برابر ہے کسی کے ساتھ کم بیش نہیں۔ یہی کیفیت ہیولی اولی کی ہے جو تمام اشیاء کا مادہ مستعدہ ہے اس لیے کہ جب ہیولی ثانیہ (یعنی عناصر) قبل از قبول صورت اسکا عادم ہے تو ہیولی اولی جو تمام صورت اشیاء کا قابل ہے بطریق احسن و بالضرور اودن تمام صورتوں کا قبل از قبول عادم ہونا چاہیئے۔

یہی حال بعینہ حجلہ حواس ظاہری کا ہے در باب قبول محسوسات۔ اور یہی حال نفس انسانی یا عقل کا قبول معقولات کے بارہ میں ہے۔ کیونکہ اگر عقل انسانی کیساتھ کوئی صورت

خاص مخصوص ہوتی تو کسی دوسرے کو کیوں قبول کرتی۔ اور اگر قبول ہی کرتی تو اپنے
مناسب و موافق صورت و حقیقت کو یا سانی و بکثرت قبول کیا کرتی اور اپنے مخالف
کو بدقت اور شاذ و نادر حاصل کر سکتی حالانکہ ایسا نہونا ظاہر ہے۔

چونکہ نفس عاقلہ ہر صورت کا عادم ہے اور ہر معقول کو ایک ہی طور پر علی السویرہ ادراک
کرتا ہے۔ اس واسطے ہم نے کہا ہے کہ نفس بسیط ہے کیونکہ مرکب اور سے کتنے ہیں جو
موضوع (مادہ) اور صورت سے مرکب ہوا اور یہ بیان جو چکا ہے کہ نفس کل صورتوں
کا قبل از تعقل عادم ہے لہذا بسیط ہے۔

اسی سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس نہ جسم ہے نہ عرض کیونکہ جسم ہوتا تو مرکب ہوتا اور
صاحب صورت خاص ہوتا حالانکہ ہم اس کی ترکیب کا لطلان کر چکے ہیں۔ اور اگر عرض
ہوتا تو بصورت ہیولانیہ ہوتا اور مقولات تسعہ میں سے کسی مقولہ کے نیچے داخل ہوتا۔
مگر ہم اس سے بھی باطل کر چکے ہیں۔ بیان تک ادون امور کا ذکر ہوا جنہیں عقل وحس
مشترک ہیں۔ اب ادون امور کا بیان کیا جاتا ہے جن میں درمیان عقل وحس کے
مباہیت و فرق ہے۔

حس کی شان یہ ہے کہ جب اس پر محسوس قوی وارد ہوتا ہے تو وہ اس کے ادراک سے
عاجز ہوتی ہے یا ادراک سے اوسمین ضعف و نکان آجاتا ہے مثلاً آنکھ تیز روشنی کو
یا اپنی طاقت سے زائد روشن اشیاء کو نہیں دیکھ سکتی۔ اور اگر دیکھتی ہے تو خیرہ ہو جاتی
ہے اور نقصان بصیر حاصل کرتی ہے۔ یا مثلاً قوت سامعہ ادون ہولناک آوازوں
کو جو اس کی طاقت سے فائق ہوں سننے سے ضعف و نکان حاصل کرتی ہے
ایسا ہی سب حواس کا حال ہے۔ مگر عقل انسانی کی یہ کیفیت نہیں ہے بلکہ وہ
جس قدر مقولات قویہ کا بکثرت ادراک کرتی اور صورت مجرہ عن البیولی کو زیادہ غور و
انکسار سے تصور کرتی ہے اوس قدر کامل ہوتی ہے اور ادراک میں قوت و تیزی حاصل

کرتی ہے۔ اور عینی ادسین قوت بڑھتی ہے اوسى قدر دوسرے معقولات کے ادراک پر زیادہ قدار ہوتی ہے۔

دوسری وجہ تباہی و افتراق یہ ہے کہ جس جب کسی محسوس قوی کو ادراک کر کے محسوس ضعیف کی طرف رجوع کرتی ہے تو اوسکا ادراک ممکن نہیں ہوتا مثلاً آنکھ جب آفتاب پر نظر کر کے لڑتی ہے تو دوسری کسی چیز کو نہیں دیکھ سکتی۔ بخلاف عقل کے کہ یہ کسی معقول قوی کو ادراک کرنے کے بعد ناقص و ضعیف نہیں ہوتی بلکہ دیگر ادراکات کے لئے قوی و تیز ہو جاتی ہے۔

سبب اسکا یہ ہے کہ جس جسم متعلق نہیں ہے اور اوسکا ادراک جسم متعلق کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو اشیاء قویہ پر غالب نہیں ہو سکتا۔ اور ادسین محسوس قوی کا اثر جب تک باقی رہتا ہے دیگر محسوسات کے ادراک سے مانع آتا ہے۔ لیکن عقل کا یہ حال نہیں ہے اسلئے کہ وہ جسم سے علیحدہ ہے اور اوسکے بعد بھی باقی رہتی ہے (جیسا کہ ہم عنقریب ثابت کریں گے)۔ اور اوسکا ادراک آلات جسمانیہ کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اشیاء قویہ کے ادراک کے بعد اشیاء ضعیفہ کو بھی آسانی سے ادراک کر سکتی ہے۔

اس مقام پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ نفس صورت ہولانیہ نہیں ہے کیونکہ ایسا ہوتا تو جسمانی اشیاء کی جو صفات نہیں وہ ادسین باقی جاتیں حالانکہ ہماری مذکورہ بالا تقریرات سے نفس کی جسمانیات سے سبائیت ثابت ہو چکی ہے۔

نفس کی صورت ہولانیہ ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ نفس بذریعہ عقل کے ادراک اور ادراک کرتا ہے جو ہولانی سے متحرک و مجرور ہیں۔ مثلاً عقل اپنی ذات کو تصور کرتی اور مقدمات بدہیہ کو ادراک کرتی ہے کہ دو چار کا نصف ہے وغیرہ۔ اور یہ جانتی ہے کہ ایجاب و سلب کے درمیان کوئی تیسرا مرتبہ نہیں ہو سکتا۔ اور مانع اول

کو تصور کرتی ہے اور یہ سمجھتی ہے کہ قہار از فلک نہ خلا ہے نہ ملا اور اسی قسم کی بہت سے امور کا ادراک کرتی ہے جنہیں سے ایک ہی حس سے ماخوذ نہیں ہے اسلئے کہ امور مذکورہ ہیولانی نہیں ہیں نہ کسی مادہ میں پائے جاتے ہیں۔

اور عقل اپنے ادراکات مخصوصہ میں بذاتہ کافی ہوتی ہے کسی آلہ کی محتاج نہیں ہوتی اسکی دلیل یہ ہے کہ کوئی شخص آلہ سے امداد ایلے لیتا ہے کہ وہ آلہ اسکے انحال مقصودہ میں امداد کرے اور اسکے کاموں کو جیسا کہ چاہئے پورا کر دے۔ اور اگر کوئی چیز اس شخص کے کام میں حلیج ہو اور بجائے امداد کے اولٹا اسکو اپنی انحال سے روکے اور اسکے انحال اس شے کی وجہ سے ناقص رہیں۔ تو وہ شخص اس چیز کو اپنا آلہ نہیں بناتا اور اس سے مدد لینا پسند نہیں کرتا۔ بعینہ ہی حال نفس عاقلہ کا ہے کہ اسکے ایسے جو چیز بھی آلہ فرض کیجاوے ضرور ہے کہ وہ اسکے اصلی کام میں حلیج و مانع ہوگی اسلئے کہ جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ نفس ادراک معقولات کے وقت اپنی ذات کی طرف رجوع کرتا ہے۔ اور تمام حواس و آلات کو معطل کر کے اپنی ذات کی طرف سمٹ جاتا ہے اور ایسی توجہ سے معقولات کو صحیح طور پر ادراک کر سکتا ہے۔ اور جس قدر آلات و حواس کی شرکت رہتی ہے اسقدر اوس کا علم ناقص رہتا ہے لہذا کوئی چیز اسکا آلہ نہیں بن سکتی اور نہ نفس جسم یا عرض یا صورت ہیولانی ہو سکتا ہے۔

عقل دس میں ایک فرق یہ ہے کہ جس طرح حس بحالت قوت بدن قوی ہوتی ہے اور بدن کے ضعیف ہوتے ہی ضعیف ہو جاتی ہے۔ عقل کا یہ حال نہیں ہے اور ظاہر ہے کہ اگر عقل بدن میں اسطرح پائی جاتی جیسے صورت ہیولی امین تو ضرور ضعیف بدن کیساتھ ضعیف ہو جاتی۔ اس مضمون کی تائید میں ہم اسطفاطالیں کا قول نقل کرتے ہیں جس لوم ہوتا ہے کہ عقل ایک جوہر ہے جو کسی جسم میں پایا جاتا ہے لیکن

فاسد نہیں ہوتا کیونکہ اگر فساد پدید نہ ہوتا تو بڑا پسے کے ضعف و کمال کا واسطہ ہی ضرور اثر ہوتا
 چھیا کہ خواہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی بڑا پسے میں مثل جوانی کے نہیں دیکھ سکتا لیکن اسکی
 عقل میں کوئی قصور و فتور نہیں ہوتا۔ پس شیخوت سے نفس متفعل نہیں ہوتا البتہ حالت
 پیری کی تشبیہ ایسی ہے جیسے حالت نشہ یا مرض کی۔ انسانی عقل کا تصور و تفکر خراب
 ہوتا ہے تو صرف اس وجہ سے کہ اسکو کوئی غیر پیر اگر فاسد کرے ورنہ وہ فی نفسہ عاقل و مدبر
 ہے اور رہتا ہے۔

اس کلام حکمت نظام کی تفسیر علامہ ابو الخیر رحمۃ اللہ علیہ نے اس طرح کی ہے کہ اگر عقل انسانی جسم کے
 فساد سے فاسد ہو جائے تو لازم تھا کہ بڑا پسے میں ہی ضعف بدن کی وجہ سے ضعیف ہو جاتی
 حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا معلوم ہوا کہ عقل غیر فاسد ہے۔ اور نفس کا حال زمانہ شیخوت
 میں سکر و مرض کا سا ہوتا ہے۔ اسکے یہ معنی ہیں کہ جطرح سکران یا نامم کی عقل و تمیز حالت نشہ
 و خواب میں کم ہوتی ہے یا نہیں ہوتی تو یہ عقل کا قصور نہیں بلکہ اسکے آلات ادراک ان عوارض
 کی وجہ سے کام نہیں دیتے اور بخارات عارضی مانع ادراک ہوتے ہیں۔ اس طرح ایام پیری میں جو کمی
 و قصور عقل کو عارض ہوتا ہے وہ جوہر عقل کے ضعف کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اسلئے ہو جاتا ہے کہ
 کہ بدن میں فعل عقل کی قابلیت نہیں رہتی۔ یہاں ہم اسطاطالیس کا ایک قول نقل کرتے
 ہیں جس کا تعلق فصل آئندہ سے ہے اور وہین اسکی تشریح معلوم ہوگی۔

حکیم موصوف اپنی کتاب کے مقالہ تائید میں لکھتا ہے کہ وہ عقل و نفس کی نسبت غور کر کے معلوم ہوتا
 ہے کہ یہ دونوں ایک جنس سے نہیں ہیں بلکہ نفس دوسری چیز ہے اور عقل شے دیگر۔ اور ممکن ہے
 کہ نفس عقل سے جدا ہو جائے اس طرح جیسا کہ قدیم حادث سے۔ یا کوئی ازلی وابدی چیز ممکن
 و فاسد سے جدا ہو جاتی ہے۔

لیکن ظاہر یہ ہے کہ تمام اجزاء و نفس جدا نہیں ہوتے۔ جیسا کہ بعض حکما نے
 خیال کیا ہے۔

فصل نچہم

نفس ایک جوہری و باقی ہے کہ موت و فنا کو قبول نہیں کرتا۔ اور یہ بیان ہے کہ
نفس خود حیات نہیں لے لینا۔ بلکہ تمام ذی حیات اشیاء کو حیات دیتا ہے
یہ امر کہ نفس عین حیات نہیں ہے ہمارے گزشتہ بیان سے ثابت ہو چکا ہے ایسے
کہ اگر نفس حیات (زندگی) ہوتا تو حی (زندہ شخص) کے ساتھ قائم ہوتا جو اس کا موضوع و
محل ہے۔ اور اس حالت میں نفس کا صورت ہیولانی ہونا لازم آتا ہے جو امور نسبتی میں
ہونے کے سبب اپنے موضوع (یعنی بدن حی) کی محتاج ہے۔ حالانکہ ہم نفس کا صورت
ہیولانی ہونا باطل کر چکے ہیں۔ لہذا نفس عین حیات نہیں ہے دوسری دلیل یہ ہے
کہ نفس ناطقہ پوجہ اوس فضیلت کے ہوا دسکو حاصل ہے۔ لذات و خواہشات بدنی کو
نا پسند کرتا اور حقیر جانتا ہے۔ اور انکی تحصیل کو منع کرتا ہے۔ حالانکہ یہ قاعدہ کلیہ ہے
کہ کوئی چیز اوس شے کی معاندت و مخالفت نہیں کر سکتی جس سے اوس کا قوام و ثبات ہو
بلکہ اوسکی طلب کیا کرتی ہے۔ اسلئے کہ اپنے مقومات کے روکنے میں خود اسکا لطمان و
فساد تصور ہے اور انکی تحصیل و طلب میں قوام و قیام بلکہ زیادتی مد نظر ہے۔ لہذا اگر
نفس عین حیات بدن ہوتا تو لذات و خواہشات بدنی کی کیون حقارت و مخالفت کرتا جن
سے بدن کا قیام و ثبات ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ بدن میں جو چیزیں بائی جاتی ہیں جیسے صورت ہیولانیہ و حیات۔ وہ
سب بدن کی تابع ہیں اور جو چیزیں بدن کے تابع ہے وہ اوسکی ماتحت ہے۔ حالانکہ ہم
دیکھتے اور جانتے ہیں کہ نفس تدبیر بدن کرتا ہے اور رئیس و سرور کی طرح اوسپر حکومت کرتا ہے
لہذا نفس بدن میں اس طرح نہیں ہو سکتا جیسا کہ صورت ہیولانیہ ہے۔ پس اسلئے نفس
عین حیات ہی نہیں۔ بلکہ بدن میں حیات پیدا کرتا ہے۔ اور چونکہ حیات بدن نفس کے

سبب سے ہے اس واسطے ضرور ہے کہ حیات نفس کے لیے اول ہو اور بدن کیلئے بعد کو۔ اس تمام تقریر سے ثابت ہو گیا کہ نفس بعینہا صورت حیات نہیں ہے یہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بہت سے افعال ایسے ہیں جو نفس کے واسطے خاص و مختص ہیں اور بدن سے مفارق و جدا ہیں پس جس چیز کے افعال خاصہ بدن سے مفارق ہونگے وہ خود بھی ضرور بدن سے علیحدہ ہوگی کیونکہ اسکو بدن کی کوئی حاجت نہیں ہو سکتی۔ اس مفارقت و عدم احتیاج بہ ہم حکیم کا قول پیش کر کے ہتدلال بھی کر چکے ہیں کہ نفس بدن کے قوی ہونے سے قوت نہیں پاتا اور بدن کے ضعف سے ضعیف نہیں ہوتا۔

حکیم ارسطو کا قول جو ہم نے آخر فصل چہارم میں نقل کیا ہے یہی مذہب اس کا اور بہت سے حکماء سے متقدمین کا اجزاء نفس کے بارہ میں ہے اور اجزاء نفس سے وہی اشخاص و طرق اور اک مراد ہیں جنکے بیان ہم فصل سوم و چہارم میں کافی تشریح کیا تھا کر چکے ہیں۔ لیکن یہ اجزاء نفس اجسام کی طرح تجزئی و انقسام نہیں پاتے۔ ان اجزاء سے مراد نفس شہوانی و نفس غضبی و قوت حافظہ وغیرہ ہیں کہ یہ سب انسان کی موت کیساتھ باطل و فنا ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ سب قوتیں حیوانی ہیں ان کے کام آلات بدنہ کی امداد سے پورے ہوتے ہیں اور نفس کو اسکی ضرورت ایسی ہوتی ہے کہ بدن مدت طویل تک زندہ رہے۔

اصل یہ ہے کہ نفس سے افعال مختلف آلات مختلفہ کے ذریعہ سے سرزد ہوتے ہیں ایسے ہر ایک فعل کا اس کے آلہ سے منسوب کر کے نام کہہ یا لگیا ہے کیونکہ وہ فعل ہمیشہ اسی ہی آلات کی وساطت سے صادر ہوتے ہیں۔ اسکو یوں سمجھنا چاہیے کہ جب بدن میں سے حرکات مختلفہ کے باعث غذا و خون وغیرہ تحلیل ہو جاتا ہے تو اس کی کے پور کرنے کیلئے اور جبر مکانات کے واسطے جو خواہش بنا بر طلب غذا و جذبہ فطرت

صادر ہوتی ہے وہ جگر کی جانب سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی زندہ شخص کو اپنے بدن سے کسی موذی و مخالف کے دفع کرنے کی غرض سے جو غصہ و غضب لاحق ہوتا ہے وہ قلب کی جانب سے پیدا ہوتا ہے۔ یا فکر و تخیل کا صدور اجزا و دماغ کے ذریعہ سے ہوتا ہے پس یہ سب اعضا و رئیسہ چونکہ نفس کے آلات ہیں اور ان ہی کے ذریعہ سے نفس اپنے افعال مقصودہ پورے کرتا ہے تو اب باب اصطلاح نے ان آلات کا نام نفس تجویز کیا اور نفس شہوانی و نفس غضبی وغیرہ اسما سے موسوم کر دیا۔

لیکن حق یہ ہے کہ ان آلات سے جو کام لیتا ہے یعنی نفس ناطقہ وہ ان سب سے بدرجہا شریف و اعلیٰ ہے اسلئے کہ وہ حاکم و انجیر ہے اور یہ سب آلات مشین کے اوزار کی مثل ہیں۔ اسو سٹے کہ یہ افعال جن اغراض و غایات کے لئے کئے جاتے ہیں وہ جملہ اغراض حکمت سے اکمل و اشرف ہیں۔ لہذا خود یہ آلات و افعال اپنے انجیر کے حکیم حاذق و مدبر کامل ہونے پر دلیل ہیں۔

باقی نفس ناطقہ کی ذات کی نسبت پہلے معلوم ہو چکا کہ وہ اپنے فعل خاص و حرکت ذاتی میں کسی آلہ سے کام لیتا ہی نہیں۔ بلکہ یہ سب آلات اس کے افعال اصلی و ذاتی حرکت کے حق میں مضر و مانع ہوتے ہیں اور ان کا تعلق اس کو اپنے اصل کام سے باز رکھتا ہے۔ اور یہی حرکت ذاتی نفس کے خیر فانی ہونے کی دلیل ہے۔

ہم آئندہ کسی مقام پر حرکت نفس کا مفصل بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ اب ہم اس امر پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ ہمیشہ باقی رہتا ہے اور کبھی فنا نہیں ہوتا۔ دلیل یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک ایسی حرکت خاص رکھتا ہے کہ اس حرکت کے وقت آلات جسمانیہ سے کسی قسم کا تعلق نہیں رکھتا نہ اون سے کام لیتا ہے لہذا ایک جو ہر مستقل ہونے کے سبب جسم کے فاسد ہونے سے نفس فاسد نہیں ہوتا۔

اور یہ ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ لغت عربی میں نفس کے جسم سے جدا ہو جائے گا نام و

اور ہر جسم کو میت (مردہ) کہتے ہیں جبکہ اس سے نفس مفارقت کر جائے۔ پس انسان کو میت کہتے ہیں جبکہ نفس ناطقہ اس سے علیحدہ ہو جائے۔

اہل لغت کا قاعدہ ہے کہ جب کسی شے کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا چاہتے ہیں تو کوئی لفظ اس حقیقت کے اظہار کیلئے مقرر کرتے ہیں اور جب اس حالت کے خلاف دوسری صورت ظاہر ہوتی ہو تو اس کے لیے دوسرا لفظ وضع کرتے ہیں۔ بسطی نفس کے جسم سے متعلق ہونے کو حیات کہتے ہیں اور مفارقت کو موت کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دوسری مختلف صورتوں اور حالتوں کے مختلف نام ہیں مثلاً کپڑے کی صورت اصلی بگڑ جائے تو اس کو بل دپڑنا ہو گیا کہتے ہیں۔ اور لوہے کی صورت بگڑ جائے تو کہتے ہیں صدی یعنی رنگ خوردہ ہو گیا اور بننے ہوئے مکان گر پڑنے کو انہدام کہتے ہیں۔ لیکن ہم سمجھتے ہیں اور سمجھتے ہیں نہیں آتا کہ جب نفس بدن سے علیحدہ ہو جاتا ہے تو نفس کی اس حالت کا کیا نام رکھیں۔ اور اس کے لیے کونسا لغت وضع کریں جیسا کہ جسم کے اعتبار سے موت نام رکھتے ہیں۔

لیکن جو حالت جسم کی بعد مفارقت نفس کے ہوتی ہے وہی حالت نفس کی بھی ہو کر تی ہو تو اس کا نام اسے موت کے کوئی اور رکنا چاہیے مثلاً بطلان یا شل اسکے۔

لیکن ہم ثابت کر چکے ہیں کہ نفس ناطقہ نہ جسم سے نہ عرض بلکہ ایک جوہر بسیط ہے اور علم طبعیات میں ثابت ہو چکا ہے کہ جوہر قد نہیں رکھتا اور جبکی چند نہیں ہوتی وہ بطلان پزیر ہی نہیں ہو سکتا۔ لہذا نفس بھی محل بطلان نہیں ہے۔ اور اس کی حالت مفارقت بدن کو بطلان ہی نہیں کہہ سکتے۔ اور چونکہ نفس غیر کسب ہے اس لئے اسخلال پزیر ہی نہیں۔

افصل آئندہ میں ہم حکماء متقدمین کے اقوال بیان کریں گے جن سے معلوم ہو گا کہ علاوہ ارسطاطالیس کے جب کا مذہب بیان ہو چکا ہے۔ اور لوگ بھی اس کے قائل ہیں کہ نفس غیر میت ہے۔

فصل ششم

اس فصل میں حکماء کے متقدمین کا مذہب اور وہ دلائل بیان کئے جاتے ہیں جن سے انہوں نے ثابت کیا ہے کہ نفس موت کو قبول نہیں کر سکتا۔

افلاطون نے بقاء نفس کی تین دلیلیں بیان کی ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُن تمام اشیاء کو جن میں حیات پائی جاتی ہے نفس ناطقہ ہی حیات عطا کرتا ہے۔ اور جو چیز تمام ذی حیات اشیاء کو حیات عطا کرے ضرور ہے کہ حیات اوسکے لئے ذاتی ہوگی یعنی خود اوسکی ذات اور اوسکا جوہر مقتضی حیات ہوگا اور یہ ظاہر ہے کہ حیات جس شے کی ذاتیات سے ہو وہ اپنی صفت ذاتی کی ضد کس طرح قبول کر سکتا ہے لہذا نفس حیات کی ضد (موت) کو ہرگز قبول نہیں کر سکتا۔ اس دلیل کو نہایت تشریح کیساتھ افلاطون کے اصحاب و تلامذہ نے اپنی کتب میں بیان فرمایا ہے۔ اسکے مقدمات اور اوٹکی ترکیب کو صحیح ثابت کیا ہے اور صحت نتیجہ کا نہایت زور کیساتھ ثبوت بہم پہنچایا ہے۔ ہم تینوں دلیلیں بیان کر چکے ہیں تو اوہمیں سے کچھ بیان کرینگے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر فساد پذیر چیز جو کبھی کسی روایت کے جو اوہمیں پائی جاتی ہے فاسد ہوتی ہے اور نفس میں کسی قسم کی کوئی روایت و خرابی نہیں لہذا وہ فاسد ہی نہیں ہوتا۔

ہمیں اول بطور تمہید کے روایت کی حقیقت بیان کرنا چاہیے تب اس دلیل کو پیش کرنا مناسب ہوگا۔

روایت یعنی ناقص و خراب ہونا قریب ہونا ہے فساد یعنی بگڑنے کے اور فساد قریب عدم کو۔ اور عدم قریب ہر سولی کو۔ اسکو یوں سمجھو کہ جہاں اوہ جس شے میں ہیولی نہیں وہاں عدم ہی نہیں ہو سکتا۔ اور جہاں عدم نہیں وہاں فساد کا بھی گز نہیں اور جو شے فساد پذیر نہیں وہ ناقص دروی ہی نہیں ہو سکتی۔ لہذا

معلوم ہوا کہ ہیولی معدنِ رواوت ہے۔ اور یہی ہیولی تمام شر و فساد اور خرابی و نقصان کا سرچشمہ ہے۔ اسی سے سارے فساد پیدا ہوتے ہیں۔

رواوت کا مقابلِ جودت ہے جو بقا کے مقترن ہے اور بقا و قریبے جود کے جبکہ جناب باری عزائمہ نے سب سے پہلے خلق فرمایا ہے۔ یہ جود خیر محض ہے کسی قسم کا شر و فساد یا عدم اس کے پاس پہنچنے نہیں پاتا۔ اس جود حق میں کسی قسم کے انفعال یا ہیولی کا مطلق لگاؤ نہیں۔ اور اسی جود کو عقلِ اول کہتے ہیں۔

اس مقام کے متعلق خیر و شر کا بیان نہایت طویل ہے ہم نے اختصار کی مجبوری سے اسینقد پر اکتفا کیا ہے۔ جس شخص نے افلاطون اور جالینوس کی کتابوں میں اس بحث کو دیکھا ہے یا برقلس کی کتاب جو خاص اس مضمون پر لکھی گئی ہے پڑھی ہو وہ پورے طور پر اس بیان سے واقف ہوا ہوگا۔

نفس ایک صورت ہے جس سے بدن کامل ہوتا ہے لیکن وہ ہیولی نہیں ہے۔ اور ہم یہی بیان کر چکے ہیں کہ نفس صورت ہیولانیہ ہی نہیں ہے کہ اپنے جود میں ہیولی کی محتاج ہو لہذا نفس میں کسی قسم کی رواوت نہیں۔ اور جب رواوت نہیں تو فساد بھی نہیں ہو سکتا۔ اور فساد نہیں تو عدم کیسے ممکن ہے۔ پس نتیجہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ و غیر فانی ہے۔ اس تقریر کو مختصر کر کے برمان کی شکل میں اس طرح لاسکتے ہیں کہ۔ نفس میں رواوت نہیں اور جس شے میں رواوت نہیں وہ فاسد نہیں لہذا نفس فاسد نہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ نفس بجز ذاتی متحرک ہے اور جو شے بذاتہ متحرک ہوگی وہ فاسد نہیں ہو سکتی لہذا نفس ہی غیر فاسد ہے۔ اثباتِ دلیلِ اول کے لیے حکیم برقلس نے جو بیان کیا ہے اس کو ہم حسبِ وعدہ بالاختصار ذکر کرتے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ دو امر باہم متضاد ہوں اور ایک امر دونوں میں سے کسی

قوت سے صادر ہوا ہو تو دوسرا امر اس قوت کا بھی ضد ہو گا۔ مثلاً برودت
 حرارت کی ضد ہے اور حرارت آگ سے پیدا ہوتی ہے تو برودت آگ کی
 بھی ضد ہے۔ اس قاعدہ کی بنا پر لازم آیا کہ نفس عاقلہ غیر فانی اور غیر
 قابل الموت ہے اس لیے کہ موت حیات کی ضد ہے اور حیات اور کے
 لیے ذاتی ہے۔



فصل ہفتم

ابن فصل میں نفس کی ماہیت اور اس کی حیات کا بیان ہے ایسی حیات جو محافظ نفس ہے اور جس کے سبب نفس دائمۃ النقاء اور ابدی دوسری سبب جبکہ حکمائے کرام نے یہ دیکھا کہ نفس ناطقہ بدن کو حیات عطا فرماتا اور اس کو تمام کمالات عطا کرتا ہے تو وہ اس کے قائل ہو گئے کہ نفس عین حیات ہے۔ لیکن اس سے ادنیٰ مراد یہ نہیں ہے کہ نفس صورت حیات ہے کیونکہ یہ امر بالیقین باطل ہے اور ہم ہی اس کو باطل کر چکے ہیں۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ نفس حیات کو بدن کی طرف لے جاتا ہے اور چونکہ بدن کے واسطے جلب حیات کرتا ہے۔ لہذا خود حیات و بقا کا بدرجہ اولیٰ مستحق ہے۔ نیز جب حکمائے نفس ناطقہ کی نفس ذات کو بلا کساظ نسبت بدن دیکھا تو اس امر کے قائل ہو گئے کہ نفس خود اپنی ذات کو حرکت دیتا ہے اور افلاطون نے بھی یہی فرمایا ہے کہ نفس خود حرکت ہے اس لیے کہ اپنی کتاب **توامیلیس** میں اس نے لکھا ہے کہ جو چیز اپنی ذات کو حرکت دیتی ہے اس کی ذات اور اس کا جوہر خود ایک حرکت ہے۔

یہاں مناسب لوم ہوتا ہے کہ ہم نفس کی حرکت پر ایک نظر ڈالیں ہم کہہ چکے ہیں کہ نفس ایک جوہر ہے مگر جسم نہیں ہے اور جسم کی چہرہ قسم کی حرکتیں جن کا بیان ہم پہلے کر چکے ہیں اونہیں سے کوئی اس جوہر لطیف یعنی جسم کے قابل نہیں۔

اب نفس کے لیے جو حرکت موزون و مناسب ہے وہ حرکت دوریہ ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ کسی حال میں نفس کو اس حرکت سے علیحدہ اور خالی نہیں پاتے نفس ہر وقت اسی حرکت میں رہتا ہے۔ اور چونکہ یہ حرکت جسمانی نہیں ہے اس لیے مکانی بھی نہیں ہے اور ذات نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔ اسی وجہ سے افلاطون نے

نے کہا ہے کہ نفس کا جوہر یعنی اسکی ذات حرکت ہے اور یہی حرکت نفس کی حیات ہے۔ اور چونکہ حرکت اس کے لیے ایک امر ذاتی ہے لہذا حیات ہی ذاتی ہے۔ پس جو شخص ان تین امور کو اچھی طرح سمجھ گیا کہ حرکت نفس کے لیے امر ذاتی ہے۔ اور وہ حرکت کسی زمانہ کے تحت مین داخل بھی نہیں۔ اور یہ کہ نفس اپنی ذات کا جوہر حرکت ہے اس نے جوہر نفس کو پورے طور پر سمجھ لیا۔

حرکت کے تحت الزمان ہونے سے ہماری یہ مراد ہے کہ حرکات طبعی کے جتنے اقسام ہیں سب زمانہ کے تحت مین داخل مین اور جو چیز زمانہ مین ہوتی ہے اس کا وجود زمانہ ماضی مین پایا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ زمانہ مستقبل ماضی کا وجود اگر کچھ ہے تو حالت تغیر و تکون مین ہے لہذا تمام حرکات طبعیہ کا وجود تکونی ہوا جو نفس کے شایان شان نہیں۔ اسی بنا پر فلاطون نے اپنی کتاب طیماس مین سوال کے طریق مین لکھا ہے کہ وہ کون سی شے کائن (متغیر) ہے جس کا کوئی وجود نہیں؟ اور وہ کون سی شے موجود ہے جس کے واسطے کون و تغیر نہیں؟ وہ متغیر جس کا وجود نہیں حرکت مکانیہ اور زمانہ ہے اس لیے کہ اسکی مقدار وجود کسی آن مین پائی جاتی ہے۔ اور آن و زمان مین جو نسبت ہے وہ نقطہ و خط کی ہے۔ تو جبکہ زمانہ کا وجود ماضی و مستقبل مین جو کچھ پایا جاتا ہے وہ کسی آن مین پایا جاتا ہے لہذا وہ اسم وجود کا کسی طرح مستحق نہیں بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ زمانہ ہمیشہ تغیر و تکون مین رہتا ہے وہ موجود جس مین تغیر نہیں ہوتا ایسی چیز مین جو زمان سے اعلیٰ و برتر ہیں کیونکہ جو اشیاء فوق الزمان ہیں وہ فوق الحرحہ الطبعیہ بھی ضرور ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ جو ایسی ہیں وہ ماضی و مستقبل کے تحت مین ہی نہیں ہیں بلکہ ان کا وجود بقا و دوام کے قریب تر ہے اور ابد و سرمد کے مشابہ ہے۔

اب ہم گزشتہ بیان کی طرف پر رجوع کرتے ہیں کہ نفس کی حرکت جس کا ہم بیان کر چکے ہیں

دو قسم کی ہوتی ہے ایک عقل کی جانب اور ایک ہیولی کی طرف۔ جب نفس عقل کی طرف حرکت کرتا ہے تو اس سے نور و ضیاء حاصل کر کے خود منور و مجلی ہو جاتا ہے اور جب ہیولی کی طرف حرکت کرتا ہے تو ہیولی کو نور و جلا عطا کرتا ہے۔

چونکہ حرکت نفس کے لئے امر ذاتی ہے اس لئے سمجھنے بیان کیا کہ وہ خود ہیولی کی جانب حرکت کرتا ہے کیونکہ ہیولی حرکت نہیں کرتا اور نہ اس کی یہ شان ہے کہ وہ حرکت کرے نفس کی یہ دونوں حرکتیں جن کا سمجھنے بیان کیا باعتماد نفس حرکت کے ایک ہی ہیں البتہ متحرک الیہ کے اعتبار سے دو ہو گئیں کہ نفس ایک حیت سے افادہ نور کرتا ہے اور دوسری حیت سے استفادہ۔ اسی حرکت کو حکیم ارسطاطالیس دو برزالبیاری کہتا ہے یعنی ظہور خداوندی۔ اور اسی کو افلاطون منقول (جمع مثال) کہتا ہے۔ یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ یہی حرکت نفس کی ذات اور اس کی حیات ہے اور اسی بنا پر حکمائے کما ہے کل حیات نفس۔ اور یہی علوم ہو گیا کہ نفس ایک اعتبار سے فاعل اور ایک اعتبار سے مفعول اور نفس اگرچہ بذات خود حرکت ہے لیکن وہ حرکت غیر زائلہ و غیر کائنہ ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جو چیز غیر زائل ہوتی ہے وہ ثابت ہوتی ہے اور ثبات سکون ایک ہیں لہذا شے غیر زائل ساکن ہوتی۔ پس ثابت ہوا کہ یہ حرکت سکون کی صورت میں ہو۔

یہ مقام اگرچہ بہت مشکل اور دقیق ہے لیکن ہمارے گزشتہ بیانات سے بہت کچھ واضح ہو گیا۔ یہ تمام مسائل انتہا درجہ صعب و دشوار ہیں اور ان اصحاب کے لئے جنہوں نے علوم ناقیل الالہیات کا مطالعہ بنظر غور و تعمق نہیں کیا خصوصاً جو لوگ فن منطق سے بے بہرہ ہیں اس لئے کہ منطق فلسفہ و حکمت کا آلہ ہے اور جو شخص حکمت میں کوئی بسیرت حاصل کرنا چاہے اسے منطق حاصل کئے بغیر چارہ نہیں۔ جیسے کوئی شخص کتاب بنانا چاہے اور مختلف قسم کے خطوط پڑھنے اور لکھنے کی قابلیت پیدا کرنا چاہے تو

اوسکو بغیر اسکے چارہ نہیں کہ تمام کاتبوں کے خطوط تلاش کر کے جمع کرے اذکو پڑھے اور مشق کرے تب کہیں کاتب بن سکتا ہے۔ یہی حال منطق اور فلسفہ کا ہے۔

اب ایک اور مسئلہ بیان کیا جاتا ہے کہ یہ عجیب و نادر حرکت جسکا تعلق نفس سے ہو اون تمام حرکات میں سے جنکی تشبیح کیجا چکی ہے کسی ایک کے بھی مشابہ نہیں بلکہ یہ حرکت جب اجسام طبعیہ پر فائز ہوتی ہے تو وہ اجسام ایسی حرکت کرتی ہیں جو انکی حالت و شان کے لایق ہو یعنی حرکت مکانیہ۔ حرکت مکانیہ بسیط و شریف ترین مرتبہ حرکت فلکی ہے کیونکہ فلک سب سے پہلا جسم ہے جس نے اوس حرکت کو قبول کیا لہذا ہر حرکت دوری متحرک ہوا۔ یہ حرکت دوری جملہ حرکات جسمی ہیں اشرف ہے اس لیے کہ حرکت دوری میں اگرچہ اجزاء جسم نقل مکانی کرتے رہتے ہیں لیکن کل اپنے مکان میں ساکن و ثابت رہتا ہے۔ ایسے ہی آسمان کے اجزاء انتقال مکانی کرتے ہیں لیکن جسم آسمان اپنی جگہ پر ٹکڑن رہتا ہے۔ تو گویا ایک اعتبار سے فلک متحرک ہے اور دوسری اعتبار سے ساکن۔ پس باعتبار سکون و ثبات نفس سے فلک بدرجہ تمام و کمال مشابہت رکھتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کی حیات جملہ مخلوقات عالم کی حیات کے اتم و اشرف ہے اس واسطے کہ عالم کون و فساد فلک سے اذون کم درجہ پر ہے اور کائنات کی حرکات توسط فلک نفس سے حاصل کی گئی ہیں اور یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ معلول علت سے جس قدر بعید ہوگا اور درمیان میں وسائط زیادہ ہونگے اذس قدر اوس معلول کا مرتبہ گھٹ جائیگا اور علت کے ساتھ مشابہت کم ہو جائیگی۔

اس تقریر و تمہید کے بعد ہم ہر پہلے مضمون کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ ہماری حرکات (عالم کائنات کی) حرکت فلک سے استفادہ کی گئی ہیں اور حرکت فلک نفس کی حرکت سے یلگئی ہے۔ نفس ہمیشہ حرکت دوریہ کرتا رہتا ہے۔ تاکہ عقل اول سے انبی ذات کا اتمام و کمال حاصل کرے۔ ایسے کہ عقل خداے تعالیٰ کی سب سے پہلی مخلوق ہے

لہذا وہ بذاتہ مستغنی عن الکمال ہے اور ہر وقت اوسکو جناب باری - سے فیضان النور ہوتا رہتا ہے لیکن عقل باوجودیکہ ناقص الوجود ہے - کمزور کثرت نہیں کرتی اسواسطے کہ حرکت اتمام و کمال کے لیے ہو ا کرتی ہے اور یہ بیان کوئی کمال باقی نہیں جس کے لئے حرکت کیجاوے کیونکہ عقل مثل انبی علت (یعنی بنا باری) کے ہو جائے یہ تو محال ہے - اور وہ دیگر جملہ کائنات سے اکمل و اشرف ہے - لہذا حرکت کرے تو باطل ہواور عقل اول سے فعل باطل سرزد ہونہیں سکتا - پس ثابت ہوا کہ عقل تو حرکت کرتی نہیں البتہ نفس حرکت کیا کرتا ہے تاکہ عقل کامل کا تصور کرے یہ حرکت اوسکے لیے ذاتی ہے اور اوسکی حیات ہے اور اوسکو ہمیشہ قائم رکھتی ہے - اسیکو کلمہ اور مثال اور برز باری وغیرہ الفاظ سے حکماء متقدمین تعبیر فرماتے ہیں -

یہ مقام بہت دقیق و خامض ہے اگر ہم اس سے آگے بڑھیں گے تو اور زیادہ وقت و اشکال کا سامنا ہوگا لہذا اسی پر اکتفا کرتے ہیں -



فصل ہشتم

اس بیان میں کہ نفس کے دو حال ہوتے ہیں کمال نفس کو سعادت کہتے ہیں
اور نقصان کو شقاوت

ہر شخص نے ہمارے گزشتہ بیانات کو غور سے پڑھا ہے اور پہلی فصلوں کے مضامین پر پوری اطلاع حاصل کی ہے اور اسکو معلوم ہو گیا ہوگا کہ نفس کی حرکت دو جہت سے ہوتی ہے ایک جہت نفس کو اسکی ذات کی طرف حرکت دیتی ہے یعنی وہ حرکت جو نفس طرف عقل کی کرتا ہے۔ ایسی عقل جو خدا کی سب سے پہلی مخلوق ہے اور جبکہ مبدأ و سبب کا فیض کسی حالت میں کسی سبب سے منقطع نہیں ہوتا۔ دوسری جہت سے نفس کی حرکت آلات طبیعی کی طرف ہوتی ہے تاکہ اس حرکت کے ذریعہ سے جسم پر بیولانیہ کی تکمیل کرے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ایک جہت نفس کو سعادت کی طرف لیجاتی ہے۔ اور اسکو وہ بقا و دوام حاصل کراتی ہے جو اس کے مناسب ہے۔ اور دوسری جہت سے جو حرکت ہوتی ہے وہ نفس کے لیے باعث انحطاط و خسرون عن الذات ہے۔

ان ہر دو جہات کا نام فلاسفہ متقدمین نے علو و سفلی رکھا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ علو و سفلی سے انکی مراد حرکت جسمی تو ہے نہیں جو جسمی اور بلندی کی طرف ہوتی ہے بلکہ اصل یہ ہے کہ حرکت نفس کی ان جہات کا اور کوئی نام اور نئے مناسب نہ مل سکتا تھا اس لیے ان الفاظ سے تعبیر کرنا پڑا۔ باقی شریعت اسلام نے ان دونوں جہتوں کو زمین و شمال کے اسماء سے تعبیر فرمایا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ نفس جب حرکت کی جہت اولیٰ کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو انہی ذات میں بالکل مستغرق ہو جاتا ہے اور ذات باری سے الگ ایک ہو جاتا ہے جو اس کا خالق ہے اور ایسا راہبہ ہے کہ اسی سے ہر موجود زمین

وحدت آئی اور اسی سے تمام عالمین بقا سمائی۔

اور جب (حرکت کی) جہت ثانیہ کی طرف توجہ کرتا ہے تو کمشرو تغیر اور مین پیدا ہوتا ہے جسکے سبب اپنی ذات سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور ایک قسم کی شقاوت جو اس جہت کے مقتضائے حال ہے حاصل کرتا ہے۔ اسی سلسلہ کی بنا پر افلاطون نے کہا ہے کہ
الفلسفۃ ہی الخلد اب بالموت یعنی فلسفہ موت ارادی کی مشق کرنے کو کہتے ہیں
کیونکہ افلاطون کے نزدیک موت اور حیات دو قسم کی ہوتی ہیں اسلئے کہ نفس کو جہت
اولیٰ کی حرکت سے جو حیات حاصل ہوتی ہے وہ غیر ہر اوس حیات سے جو جہت
آخری کی حرکت سے پیدا ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے موت کی بھی دو قسمیں ہوئیں کیونکہ
حیات و موت کا تقابل ہے۔ نفس ناطقہ عقل کی طرف حرکت کر کے جو حیات حاصل
کرتا ہے اوسکو افلاطون حیات طبعی کے نام سے موسوم کرتا ہے اور حرکت بجانب ہولی
کا حیات ارادی نام رکھتا ہے۔ اسطرح موت طبعی و موت ارادی اوسکے مقابل قرار
دیتا ہے۔ اسی تقسیم کو مد نظر رکھ کر افلاطون نے کہا ہرمت بالکراۃ تحت الطبیعة
یعنی موت ارادی حاصل کرو اور تعلقات بیولائی کو ترک کرو تو حیات طبعی حاصل ہو جائیگی
یعنی تمہارا نفس نورانیت عقل و وحدانیت باری سے مستفیض ہوگا۔

یہ دقیق و لطیف سلسلہ ہنرے تھوڑے لفظوں میں بیان کیا ہے مگر جس قدر غور و معانی
و مطالب کثیرہ پیدا ہوتے جائیں گے۔

جس شخص کو جناب باری توفیق عطا فرمائے اور چشم بصیرت واکرے اوسکا فرض ہے
کہ اپنی تمام ہمت و کوشش حیات ابدی و سعادت سرمدی حاصل کرنے میں صرف
کرے جس سے قرب حضرت حق جل و علا نصیب ہوتا ہے اور اپنی عقل خدا داد سے کام
لیکر دنیا و مکرہات دنیا سے احتراز کرے اور نفس ناطقہ کو خواہشات نفسانی کی لودگیوں
سے بچائے رکھے۔ کیونکہ انہماک لذات دنیا حضرت باری سے بُعد و اجنبیت پیدا

کرتا ہے اور نفس ناطقہ کو ہلاک کر دیتا ہے۔ انسان طرح طرح کی معیبتوں میں گرفتار ہوتا اور عذاب الیم پاتا ہے۔

اس وصیت و نصیحت سے ہمارا یہ مقصود نہیں ہے کہ دنیا کو بالکل چھوڑ دیا جاوے اور اس سے قطعاً ترک تعلق کر لیا جاوے کیونکہ ایسا وہ لوگ کہتے اور سمجھتے ہیں جو نہیں جانتے کہ عالم کی وضع و آفرینش کس طور پر واقع ہوئی ہے۔ ایسے لوگ واقف نہیں کہ انسان مدنی الطبع بنایا گیا ہے اور اپنے ہم جنسوں کی امداد کے بغیر زندگی نہیں بسر کر سکتا۔ اور خود وہ بھی اپنے ہم جنسوں کی معاونت کرتا ہے جیسا کہ دوسرے اس کی کرتی ہیں تب کہیں جا کر انسان کے مقاصد زندگی و معاشرت انجام پزیر ہوتے ہیں۔

انسان کے مدنی الطبع ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کی خلقت اس قطع کی نہیں واقع ہوئی کہ وہ تنہا بسر کر سکے اور بغیر ایک دوسرے کے معاونت کی زندگی نہ کر سکے جیسا کہ اکثر چرند و پرند اور دریا کی جانور ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی خلقت اس طور کی فرمائی گئی ہے کہ اپنی بقا میں کسے دوسری کا محتاج نہیں۔ بلکہ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ان جانوروں کی تمام محتاجیاں دونوں اعتبار سے رفع کر دی گئی ہیں کیا باعتبار خلقت اور کیا بطور الہام خداوندی۔ باعتبار طریقہ پیدائش تو اس طرح پر کہ ہر حیوان کو اسی قطع کے اعضا اور سامان دے گئے ہیں جن کی اس کی حالت و ضرورت مقتضی تھی مثلاً کسی کے بدن پر اون ہے۔ کیسے روان۔ کیسے بال ہیں اور کیسے پر۔ وغیرہ۔ اگر وہ کھانا کھانا چاہتا ہے تو چونچ بنائی گئی اور گھاس چرنے والا ہے تو لب اور دانت اس قطع کے پیدا کئے گئے کہ جن سے گھاس کے ٹوڑنے اور کاٹنے کا کام لیا جاسکے۔ اور درندہ یا گھوٹ خوار حیوان ہے تو اس کو کیلے اور نوخوار پنچے وغیرہ عطا فرمائے جن سے وہ اپنے شکار کو پکڑ کے بہاڑ سکتا ہے اور ان آلات ضروری کیساتھ ہی اس کو کافی شجاعت فطرۃ عنایت کی گئی۔

اور بطور الہام اس طرح برجا نوزون کی تمام احتیاجیں رفع کر دی گئی ہیں کہ ہر حیوان کیا چیز نہ کیا پرند وغیرہ سب کو ایسی عقل اور قوت عطا فرمائی گئی ہے کہ اسکی امداد سے وہ اپنے موافق مزاج و پسند غذائیں تلاش کرتا اور کھاتا ہے اور حضرات سے احتیاز کرتا ہے۔ گرمیوں کے موسم میں ایک مقام پر بسیرا کئے ہوئے ہے اور جھاڑوں میں اپنے مقام کو بدل لیتا ہے۔ اور اپنی ضروریات حسب زمانہ و موسم مہیا کر لیتا ہے الغرض پوچھو اس قوت الہامی کے جو اسکی پیدائش کے ساتھ ہے اسکو عطا کی گئی اپنے سارے کام انجام دیتا ہے اور اپنے بقا و حیات میں کیسی تعلیم و تلقین کا محتاج نہیں۔ بنفسہ کافی و وافی ہے۔

لیکن انسان کی ایسی حالت نہیں۔ انسان پیدا ہوا تو عریان محض و جاہل مطلق نہ اسکے پاس اپنی ضرورتوں کے رفع کرنیکا کوئی ساز و سامان نہ احتیاج و تکالیف دور کرنے کے آلات و اوزار۔ بلکہ انسان کی ضرورتیں بلا تعلیم حاصل کئے اور بغیر دوسروں کی معاونت کے پوری نہیں ہو سکتیں۔ پھر اسکو تھوڑے معاون بھی کافی نہیں بلکہ معاونین کی ایک جماعت درکار ہے۔ لیکن ان سب کے عوض جناب باری تعالیٰ نے اسکو ایک عقل کی نعمت ایسی عنایت فرمائی ہے کہ اس سے تمام جہان کی چیزوں کو اس نے مسخر کر لیا ہے اور ہر قسم کے آلات و اوزار ہم پہنچائے ہیں جن کی امداد سے تمام منافع بری و بحری اسکو حاصل ہو گئے ہیں اور دنیا و آخرت کی نعمتوں سے مستفید ہو گیا ہے۔ لیکن انسان کی بقا و حیات بغیر اس کے ہم جنسوں کی امداد و معاونت کے کسی طرح نہیں ہو سکتی۔ انسان کے کارآمد اس قدر اشیاء ہیں کہ اولن کا شمار کرنا ممکن نہیں۔ کسانے کی تمام چیزیں۔ پیتے اور پینے کی تمام چیزیں اور تمام وہ سامان جن سے آدمی گرمی سردی کا بچاؤ کرتا ہے یعنی مسکنات وغیرہ اور تمام وہ چیزیں جو بطور زینت و آرائش کے انسان استعمال کرتا ہے۔ ان سب کا ذکر کیا جاوے تو

دنیا کی ساری چیزیں اور خدا کی تمام نعمتیں شمار کر بی پڑیں۔ مگر اس طوالت کی کوئی ضرورت نہیں صرف اس قدر بیان کر دینا کافی ہے کہ ان تمام ضروریات کے مہیا کرنے اور ان سے انتفاع حاصل کر۔ نے میں انسان کو معاونتیں کی ضرورت ہے۔ اور چونکہ یہ حالت حیوانات کی حالت کے خلاف ہے۔ اسلئے انسان کو مددنی یا لطیف کہتے ہیں یعنی انسان مختلف قسم کی امداد کا محتاج ہے جو بغیر اسکے نہیں پوری ہو سکتیں کہ لوگ مدینہ (شہر) بنا کر اور جمع ہو کر رہیں۔ اور اسی اجتماع کا نام تمدن ہے خواہ لوگ اس ضرورت کے لیے خیمے لگا کر گزر کریں یا مٹی کے گہ بنا لیں یا پہاڑ کی چوٹی پر مجتمع ہو کر رہیں۔ بہر حال چونکہ باہمی معاونت نے انکو جمع کیا ہے اسلئے ان کا اجتماع تمدن ہے اور وہ جگہ مدینہ ہے۔

پس ایسی حالت میں ہم پر فرض ہے اور مقتضائے عدل بھی یہی ہے کہ ہم اپنے ہم غنیمت معاونین کی ایسی ہی مدد کریں جیسی وہ ہماری کرتے ہیں۔ مثلاً ایک لشکر ملک یا شہر میں اہل حرب یعنی جنگجو سپاہیوں کا ہوتا ہے اور ان کا یہ کام ہے کہ دوسرے برائیوں کے جان و مال کی حفاظت کریں۔ اور انکے امن و آسائش کے لئے غنیمت سے جنگ و جدال کریں۔ مگر جدال و قتال یا اس کی تیاری کے سوا وہ کوئی اور کام نہیں کر سکتے لہذا اہل ملک و دولت مند دن اور کاروباری لوگوں کا فرض ہے کہ وہ انکے معاش و کفالت کی کفالت کریں تاکہ وہ روپیہ کی امداد پا کر باطمینان ملک کی خدمت کر سکیں۔

ایسے ہی اور سب فرقوں کا حال ہے کہ کوئی کسی قسم کا سوسائٹی کا کام کرتا ہے اور دوسرے ہر طریقہ سے انکی معاونت کرتا ہے اور اس طرح کرنا چاہیئے تاکہ تمدن درست حالت میں رہے اور نظام معاشرت علی وجہ الاعتدال جاری رہے۔ اس موقع پر یہ بھی ظاہر کر دینا ضروری ہے کہ زائد و زون اور جوگیوں کا فرقہ جو کوئی کام معاش کا نہیں کرتا ہے حقیقت میں ظالم اور راہ اعتدال سے منحرف ہے اس لئے کہ وہ اپنے کھانے پینے

وغیرہ کی ضروریات تو مخلوق سے حاصل کرتا ہے اور انکی کوئی خدمت نہیں کرتا۔ اوکو واجب تھا کہ جیسے اون سے مدد لیتا ہے ایسے ہی انکی بھی کچھ امداد کرتا یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ ایسے لوگوں کی حاجتیں اور ضروریات زندگی قلیل ہوتی ہیں۔ لیکن یہ خیال ٹھیک نہیں اسلئے کہ اوس قلیل کے مہیا کرنے میں بھی بیشمار آدمیوں کی شرکت اور محنت صرف ہوتی ہے اگرچہ بادی النظر میں معلوم نہیں ہوتا۔ لہذا ہر شخص پر وہ جسے کہ عدل و انصاف کیساتھ معاوضت کرے اگر دوسرے سے کثیر امداد لیتا ہے تو خود بھی کثیر دکرے اور قلیل خدمت لیتا ہے تو قلیل خدمت کرے۔ مگر معاوضہ میں خدمت امداد ضرور کرنی چاہیئے۔

اس قلیل و کثیر سے ہماری مراد کمیت خدمت نہیں ہے بلکہ کیفیت ملحوظ ہے مثلاً مهندس اپنی ایک نظر میں وہ مسئلہ حل کر سکتا ہے کہ بہت سے آدمی برسوں محنت کریں تب بھی حل نہو۔ پس اگر اوس نے اپنے علم کے ذریعہ سے کوئی کام مخلوق کا کیا تو فی الحقیقت وہ کثیر ہے باعتبار کیفیت کے۔ خواہ باعتبار کمیت کے کچھ نہو یعنی چاہے ذرا سی دیر میں اور معمولی محنت سے اوس نے وہ کام کر دیا ہو۔ یا مثلاً سپہ سالار فوج اپنی رائے صائب سے وہ مفید تجویز لکھتا ہے کہ سیکڑوں آدمی اپنی جانیں ہلاک کر ڈالتے تب بھی وہ فائدہ حاصل نہوتا۔ تو اوکی خدمت کیفیت میں کثیر ہے لہذا وہ زیادہ معاوضہ یعنی تنخواہ وغیرہ کا بھی مستحق ہے۔

۱۵ مشہور ہے کہ حضرت آدم ابو البشر کو ایک ہزار ایک کام کرنے پڑے تھے تب کہیں روٹی کا ایک ٹولہ اون کو کرنا نا عیب ہوا تھا۔ مترجم

۱۶ اسکی کتنی اچھی اور واضح مثالیں آج کل حکماء و مہندسین ابو اوپ پیش کر رہے ہیں کہ کوئی مشین یا آذر ایسا ایجاد کر دیتے ہیں کہ ہزاروں آدمیوں کی محنت بچ جاتی ہے اور لاکھوں مزدوروں سے وہ کام نہیں ہو سکتا جو وہ ایک مشین انجام دیتی ہے۔ یہ ہے حکما کی خدمت جو باعتبار کیفیت کثیر ہے۔ مترجم

ہر شخص کو مناسب ہے کہ دنیا کو اپنی وسعت اور مرتبہ کے موافق حاصل کرے جتنے کے قابل وہ اپنے کو پاتا ہے اور کسی تخصیص میں کوتاہی نہ کرے اور جسکی لالیق نہیں ہے اوسکی ہوس نہ کرے۔ شریعت حقہ کی صراط مستقیم پر چلتا رہے مذہبی فرائض کو انجام دیتا رہے اخلاق حمیدہ و خصائل پسندیدہ رکھے۔ خلاصہ یہ کہ یہی سیدہ طریقہ ہے اسکو سمجھ کر اسپر عمل کرتے رہنا نجات کی سبیل اور سعادت کا طریق ہے اور دونوں جہان کی بہبود و صلاح اس صورت میں ممکن ہے۔ یہ مقام بہت تفصیل چاہتا تھا مگر اختصار واجب از اجازت نہیں دیتا۔

۱۵۔ میں ناظرین با تمکین کی توجہ اس مضمون حال کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں۔ دیکھو اتنا بڑا فاضل دلائل سے ثابت کر رہا ہے اسکو یاد رکھو اور عمل کرو کہ مذہب کا یہی حکم ہے اور مقتضای عقل بھی یہی ہے کہ دنیا میں عدل و انصاف کیساتھ رہو حقوق عباد کا خیال رکھو باقی جس قدر دنیا تمہیں حاصل ہو سکے حاصل کرو۔ مگر خدا کو مست بہو لو۔ حقوق اللہ ادا کرتے ہو۔ پس یہی خالص مذہب ہے اسکے سوا سب ہوا و ہوس ہے اور لوگوں کے ڈھکوسلے۔ مترجم۔



فصل پنجم

اس فصل میں سعادت اور تحصیل سعادت کے ترغیب کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ سعادت کس طریقہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

ہم ابتدا سے ہر فصل میں وہ مضامین بیان کرتے چلے آئے ہیں جو فصل آئندہ کے مضمون کے واسطے تمہید کا ہی کام دینے پہلی فصل میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کمال نفس کیا ہے جس سے نفس کو سعادت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی بیان سے نقصان و شقاوت نفس بھی سمجھ میں آگئی ہوگی اس لیے کہ صدیق اور تقابلین کا علم ایک دم ہو جایا کرتا ہے۔ اس فصل میں وہ طریقہ بتانا مقصود ہے جس سے سعادت حاصل ہو سکے تاکہ طالب کو اس کے سمجھنے کے بعد تحصیل سعادت میں آسانی ہو۔ سعادت ممکن ہے حاصل ہوتی ہے اور حکمت کی دو قسمیں ہیں ایک حکمت نظری جس کے فیہنات سے انسان عمدہ و صحیح رائیں قائم کر سکتا ہے دوسری حکمت عملی جس کے ذریعہ سے آدمی ایسی ہیئت فاضلہ حاصل کر لیتا ہے کہ اس سے افعال حمیدہ و اخلاص پسندیدہ سرزد ہوتے لگتے ہیں۔ ان ہی دونوں حکمتوں کی تلقین و تعلیم کے لیے انبیاء علیہم السلام کو مبعوث کیا گیا تاکہ وہ لوگوں کی جہالت اور اخلاق رذیلہ کی بیماریوں کا علاج کریں اور انہیں اخلاق و آداب جمیلہ و افعال صالحہ پیدا کریں۔ پیغمبر لوگوں کو مذکورہ بالا اصلاح کی دعوت فرماتے اور منکرین کو معجزات کے دلائل سے قائل کرتے ہیں۔ جس خوش نصیب نے انکی تقلید کی اور ان پر ایمان لایا اس نے صراط مستقیم کو پالیا اور جس نے انکار کیا وہ ناجیم کا مستحق ہوا۔

جسکو انبیاء کرام صلوٰات اللہ علیہم اجمعین کی دعوت کا عقل سلیم و نظر صحیح سے چا پنچنا منظور ہوتا ہے وہ قوانین حکماء و فلسفیوں سے مدد لیتا ہے۔ اور یہ اہم کام حکمت کی

اہلاد سے انجام پاسکتا ہے جسکی تفصیل یہ ہے کہ حکمائے عال نظر نے حکمت کے دو ذین
 اقسام نظری و عمل میں سے حکمت نظری کو اس طرح کا پایا جمیع کثرت سے شبہات ہیں
 اور حق الامر مشکل سے معلوم ہوتا ہے۔ غور کرتے وقت آدمی کو وہم ہوتا ہے کہ یہ امر حق
 لیکن فی الحقیقت وہ حق سے بہت بعید ہوتا ہے یا کوئی امر قریب حق معلوم ہوتا ہے حالانکہ
 ایسا نہیں ہوتا۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ کاغذ پر سیاہ داغ لگا کر تیر اندازی کرتے ہیں
 ہر ف مقصود تو ایک ہی ہے اور ہر سبب نشانہ لگانا چاہتے ہیں اکثر تیر اندازوں کے
 تیر خطا ہوتے ہیں اور جن کا تیر نشانہ پر لگتا ہے وہ قلیل ہوتے ہیں۔ یاد اترہ کامرکز
 ایک نقطہ ہوتا ہے ہر شخص اس نقطہ مرکز کو ڈھونڈنے کی کوشش کرتا ہے مگر اکثر اسکو
 پاتے اور اکثر غلطی کر کے ادھر اور ادھر ٹکریں مارتے رہتے ہیں۔ ایسے ہی حق ایک ہوتا ہے اور
 اس کے قریب قریب جس قدر مراتب ہیں وہ سب متشابہ ہیں سب اسی حق کی تلاش
 کرتے ہیں لیکن کم لوگ ہوتے ہیں جو اس تک پہنچتے ہیں اکثر ادھر ادھر توجہ کرتے ہیں
 اور بھٹکتے رہتے ہیں سبب اسکا یہ ہے کہ جو امور حق سے بعید ہیں وہ تو سب بظاہر درشن
 ہوتے ہیں اور جو امور قریب حق ہوتے ہیں وہ کثیر الاشتباہ ہوتے ہیں۔ البتہ جو باریک
 بین و دقیق نظر لوگ ہیں وہ حق کو پاتے ہیں۔ جو لوگ پیسہ کو پرکھنا جانتے ہیں یا پیسہ اور
 اشرفی میں امتیاز کر سکتے ہیں یہ ضرور نہیں کہ وہ اشرفی کو پرکھ سکیں۔ ایسے ہی طبع کو معلوم
 کر لینا آسان ہے مگر خالص طلا کا صیح طور پر پرکھ لینا مشکل ہے۔ سو ایسے پرکھنے والے
 بہت۔ مگر وہ شخص جس کے زیادہ کامل ہے جو دو اشرفیوں میں ذرہ برابر ہی فرق یا کم و سٹ
 ہے اسکو پہچان لے۔ ایسا ہی امر حق کا حال ہے کہ جو امور حق سے بہت بعید ہیں۔
 انکو تو سب جانتے ہیں مگر جو قریب ہیں ان میں بہت لوگ غلطیاں کرتے ہیں۔ تصور کرو
 سے صحاب و دقیقہ رس و باریک نگاہ ایسے ہر۔ تھے جنکی نظر متشابہات کو جوڑ کر اصل
 امر حق کی طرف جاتی ہے مگر اس کے لئے بڑی حذاقت اور مشق و مہارت چاہیئے جو انہ

ریا نند کے نہیں حاصل ہو سکتی۔

اس قسم کی غلطیوں اور غلط فہمیوں کی بچنے کی ضرورت پڑی تو ایک فن بنایا گیا جس کا نام منطق ہے۔ چنانچہ علم منطق کی یہ تعریف ہے کہ وہ ایک آلہ ہے جس کے ذریعہ سے حق و باطل میں تمیز کی جا سکتی ہے اور صواب و کا ف۔ با اقوال میں فرق معلوم ہو سکتا ہے۔

علم منطق ایک معیار اور قانون بنایا گیا ہے اور تمام امور کے چاہئے نہ کا جن میں ختم و فکری ضرورت ہے۔ اور قاعدہ یہ رکھا گیا ہے کہ اول اور دومین غور و فکر کی جاوے جو طبیعت انسانی سے قریب ہیں یعنی امور طبیعیہ کہ ان ہی میں انسان کو اول غور کرنے کا موقع ہر اوسکے بعد تدریج فلکیات و مجردات و اہلیات کی طرف غور کرے اور ہر ایک منزل پر بذریعہ فن منطق خطائی ان فکر سے اپنے کو بچاوے۔ جیسا کہ ہم نے دیباچہ کتاب میں ان تدریجی ترقیات کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ چنانچہ اسی ترتیب کو مد نظر رکھ کر طالع کو اول منطق پڑھانا تجویز کیا گیا اور اسکے بعد فلسفہ طبیعی اور سب سے آخر میں فلسفہ الہی حکمت نظری کے ان تمام مراتب کو طے کرنے کے بعد حکمت عملی کی کتابیں تجویز کی گئیں یعنی کتب اخلاق جن سے نفس کی تہذیب ہو۔ پھر تدریس منزل کا فن سکھایا جائے اور اسکے بعد تدریس ملکی۔

اسی بنا پر حکمانے فرمایا ہے کہ ”جس شخص نے اپنے دشمن نفس پر قابو پا لیا اور اسکو مہذب بنا لیا وہ تدریس منزل کے قابل ہو گیا اور جس نے تدریس منزل میں قابلیت حاصل کر لی وہ تدریس و سیاست مدنیہ کے قابل ہو گیا۔ اور جس نے تدریس مدسیہ کی صلاحیت پیدا کر لی وہ تدریس مملکت و انتظام سلطنت کے قابل ہو گیا۔“ اسکا حاصل جس خوش قسمت شخص نے حکمت نظری و حکمت عملی دونوں میں کمال حاصل کر لیا وہ حکیم اور فیلسوف کے معزز خطابات کا مستحق ہے اور سعادت سرمدی و نجات ابدی سے فائز المرام ہوا۔

حکیم ارسطاطالیس نے اپنی کتاب الاخلاق میں وہی مضمون بیان کیا ہے جو ہم نے

اس مسئل کے شروع میں بیان کیا ہے کہ ایک انسان کامل خود صاحب بصیرت ہوتا ہے اور دوسرا اسکی تصدیق کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے وغیرہ۔ حکیم نے یہ فرمایا ہے کہ دو انسان کو ٹینکین اور خوبون کی اطلاع حاصل کرنے کے لئے ایک ایسے آلہ کی ضرورت ہے جس کے ذریعہ حق باطل میں فرق کر سکے اور وہ آلہ ذہن رسا و عقل و خدا داد ہے۔ اور جبکو ایسا ذہن رسا و فکر سلیم فطرۃً نصیب نہ ہوا ہو اسکو اسکی ضرورت ہے کہ اپنا تصور یا ضات فکر یہ کر لے کہ ایسا بنائے کہ اشیاء امور حقیقہ کو اخذ کر سکے اور باطل کو ترک کر سکے اور جسمیں یہ دو وزن صفتیں نہوں یعنی نہ فاضل ہو کہ خود سمجھ سکے نہ صلاح ہو کہ کسی کے سمجھانے سے راہ راست پاسکے وہ شقی ازلی اور کورنجت ابدی ہے۔ استورس نامی شاعر کا شعر ہے۔

اما هذا ففاضل | و اما هذا فصلاح

یعنی ایک فاضل ہوتا ہے اور ایک صلاح۔

اس قدر بیان کے بعد جو سمجھنے والے کے واسطے بہت کافی ہے ہم سعادت مذکورہ کے متعلق چند باتیں اور بیان کرنا چاہتے ہیں تاکہ طالب سعادت کو تحریص و تشویق پیدا ہو۔ جو شخص کہ موجودات کا علم اون شرطوں کے مطابق حاصل کرنا چاہے جو سمجھنے بیان کین اور اس تہیہ سہل پر چلے جو حکمائے عالی مقام نے تجویز فرمائی ہے تو سب پہلے اسے اس عالم جہام کی کیفیت و ترکیب و طبیعت وغیرہ امور موجودہ دریافت ہونگے اور وہ معلوم کرے گا کہ کس قدر بے شمار قوتیں ہیں جو اس عالم کبیر کی تدبیر و سیاست کرتی ہیں۔ نیز یہ دریافت ہوگا کہ تمام قوتیں مدبرہ ایک دوسرے سے متصل ہیں اور بعض بعض کی تدبیر کرتی ہیں مگر یہ تمام قوتیں کسی دوسرے عالم سے تعلق رکھتی ہیں جیسی کوئی تشبیہ نہیں دیجا سکتی اور نہ اس عالم تک پہنچنے کا کوئی طریقہ ہے۔ بلکہ وہ عالم ثانی روحانی اور بیدار ہے اور اس عالم اول کی تمام موجودات کی تقدیر و تدبیر یا بنانا اور انتظام کرنا اس کے متعلق ہے۔ وہ عالم اس عالم اول میں ہر ایتد و جان کے ہوئے ہے جیسا کہ یہ قوتیں اجسام طبعیہ میں ماری ہیں۔ لیکن اس عالم کو کوئی حاجت

اس عالم کی نہیں بلکہ عالم اول ہی اوس کا محتاج نہ تھا۔ بلکہ توحید کے لیے توحید کو اجسام کی محتاج نہیں مگر اجسام اوس کے محتاج ہیں۔ لیکن اگر انسان عالم اول کو اچھی طرح نہ دیکھے اور اوس کے موجودات میں نظر و فکر نہ کرے تو اوس کو عالم ثانی کا انکشاف نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ بسیط ہے اور یہ عالم جسمین انسان رہتا ہے مگر کہے۔ وہ روحانی ہے یہ جسمانی۔ پھر جب عالم ثانی میں غور و فکر کرتے کرتے اوس سے مانوس ہو جاتا ہے تو عجائب آثار حرکت اور غرائب اسرار عظمت ملاحظہ کرتا ہے جو قبل ازیں نہ عالم اول میں دیکھتے تھے نہ ثانی میں۔ اور اوس کو دریافت ہوتا ہے کہ یہ تمام آثار باہد گہر مرتبط ہیں اور ایک دوسرے کے مدبر ہیں۔

اس کے بعد انسان کو ایک تیسرے عالم کا مشاہدہ ہوتا ہے جس کو ہر دو عالم کے کوئی نہ ثابت نہیں وہ بھی غیر جسمانی ہے اور کسی مکان کا محتاج نہیں۔ وہ عالم ثانی کا مدبر اور اوس پر محیط ہے جیسا کہ ثانی اول پر۔ اور عالم ثانی کو تو اسے مدبرہ سے امداد دیتا ہے جیسا کہ ثانی اول کو۔ صرف اس قدر فرق ہے کہ یہ عالم ثالث عالم ثانی سے زیادہ بسیط ہے۔

پھر جب انسان اس عالم ثالث سے مانوس ہو جاتا ہے تو اوسے ایک ایسی وسیع و بسیط عالم کا انکشاف ہوتا ہے جس کو عالم ثالث سے وہی نسبت ہے جو ثالث کو ثانی سے ہے یہ عالم رابع اس قدر بسیط ہے کہ اگر انسان کو اس سے قبل کے عالم کا مشاہدہ نہ ہو لے اور اوس سے مانوس نہ ہو جائے اس کا انکشاف نہیں ہو سکتا۔ سبب اوس کا یہ ہے کہ جب انسان ان عوالم کو مشاہدہ کرتا ہے اور ہر ایک عالم میں عجائب آثار حرکت ملاحظہ کرتا ہے اور دیکھتا ہے کہ ان میں ہر ایک مدبر ہے اور محتاج ہے کسی ترکیب دینے والے کا۔ تو خواہ مخواہ اوسے علت اور سبب کی تلاش ہوتی ہے کیونکہ علت معلول سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ اور جب ان عوالم رابعہ پر نظر غائر ڈالتا ہے تو ہر ایک میں ترکیب دیکھتا ہے اور کسی حکمت و مصلحت کا اثر پاتا ہے۔ پس سوچ و ترکیب دہندہ کی تلاش کرتا کرتا اوس علت الحلل تک پہنچ جاتا ہے جس کی کوئی علت نہیں۔ ایسا واحد

جسمین کسی قسم کی کثرت نہیں ہے۔ البالبعیط جسمین ترکیب نہیں مستغنی بنفسہ ہے کسی کا محتاج نہیں۔ تمام اشیاء کو اپنی قوت سے مدد دیتا ہے اسلئے کہ سب اس سے اودن و کمتر ہیں۔ اور کسی سے استمداد نہیں کرتا کیونکہ کوئی اس سے مافوق نہیں تمام قوتیں اوس کی طرف منتہی ہوتی ہیں۔ اس سے قبل کچھ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ وہی حکمت بالغہ و وحدت بسیطہ کا سرچشمہ ہے۔

جب عالی ظرف و دالاہمت ناظر بیان تک پہنچ جاتا ہے تو اچھی طرح اس کی سمجھ میں آ جاتا ہے کہ وہ ذات پاک مبدیہ اول و سبب اصلی ہے اور اس سے مقدم کچھ نہیں۔ اور اس کو منکشف ہوتا ہے کہ تمام عوالم کی جس قدر صفات ہیں وہ اس کے لئے زیبا نہیں اسلئے کہ وہ سب اس کے مخلوقات کی صفات ہیں۔ اور سقۃ یہ سلسلہ صاف طور سے سمجھ میں آ جاتا ہے کہ مخلوقات کے جتنے اسما و صفات بنی ثانی علی عر و جل کیلئے استعمال کئے جاتے ہیں وہ سب بطور مجاز استعارہ کے استعمال کئے جاتے ہیں مثلاً ذات باری تعالیٰ کے واسطے علت اور سبب اور حکم و جواد و غیرہ الفاظ جو انسان کی طاقت و قدرت میں ہیں استعمال کئے جاتے ہیں لیکن کوئی بھی اس بارگاہ عالی کے واسطے مناسب نہیں۔ کیونکہ وہ ان تمام فضائل کا موجد ہے اور ان سب سے خیر ہے اور شرف یدہ اعلیٰ ترین مرتبہ ہے کہ عقل انسان کی رسائی اس سے آگے نہیں

فروع بحسب الیہ و تدریج

اگر یک سبب ہوئے مگر تدریجاً

آخر میں یہ امر بیان کر دینا بھی مناسب ہے کہ جب کوئی خوش نصیب و باہمت شخص تمام عالموں کا مشاہدہ کرتا ہو تدریجاً اس مرتبہ عالی تک پہنچ جاتا ہے تو ان مشاہدات میں اس کو وہ لذت و راحت حاصل ہوتی ہے جس کو کسی جسمانی لذت سے کسی نوع کی مشابہت و مشابہت نہیں۔ اسلئے کہ یہ روحانی لذت ہے جو نفس کو اپنے مناسب مشابہ جو اہر مجرہ سے نصیب ہوتی ہے۔ یہ دائمی لطف اور لذتیں اور خوش قسمت لوگوں سے جس کو نصیب ہوتی ہیں کہیں دور نہیں ہو سکتیں۔ کوئی شخص ان نعمتوں کو چھین نہیں سکتا۔

کیسکو دینے سے ان میں کمی نہیں ہوتی بلکہ زیادتی ہوتی ہے اور لطف روز بروز ترقی کرتا رہتا ہے اس مرتبہ عالی پر جو شخص پہنچتا ہے اسے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ان بہت سے درجات میں جنکو اصطلاح میں مقامات سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر ان مدارج کی کمیت و کیفیت وہی اصحاب اندازہ فرما سکتے ہیں جنہوں نے انکو طے فرمایا ہے اور انکی حلاوت و لذت سے واقف ہیں۔

اس بیان سے ہمارے اس قول کی تصدیق ہو گئی ہوگی جو پہلے بیان کیا ہے کہ وہ جو شخص موجودات کو دیکھتا اور غور کرتا ہے اور بتدریج صحیح اسفل سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتا ہے وہ اپنے رب کی معرفت حاصل کرتا ہے اس طور پر کہ اسکو کوئی شک و شبہ نہیں رہتا۔ اور ممکن ہے کہ وہ خدا کو دیکھ بھی لے جس صورت سے بندہ خدا کو دیکھ سکتا ہے۔“

اسکے بعد جب انسان اپنی نظر کو بہر فوق سے سخت کی طرف لاتا ہے تو اسکو دریافت ہوتا ہے کہ باری تعالیٰ اجواول و و احد و بسیط ہے تمام اسوا پر محیط و شتمل ہے اور تمام ماورا کی تقدیر و تدبیر فرماتا ہے۔ جیسا کہ عقل نفس پر محیط ہے اور نفس طبیعت پر اور طبیعت احسام پر۔ حالانکہ ان میں کیسکو اپنے ماتحت اور محاط کی کوئی احتیاج نہیں۔ مگر یہ سب اس ذات مقدس جلالت عظیمہ کے محتاج ہیں تعالیٰ و تقدس علو اکبر۔



فصل دہم

اس بیان میں کہ انسان کے مرنے کے بعد جب نفس بدن سے جدا ہو جاتا ہے

تو نفس کی کیا کیفیت و حالت ہوتی ہے

جہنہ قوی و لائل کیسا تھریہ امر ثابت کر دیا ہے کہ انسان کی موت کے بعد اوس کا نفس بدرجہ باقی رہتا ہے اور فنا نہیں ہوتا۔ اور بحالت بقا ضرور ہے کہ یا تو سعادت کی حالت میں رہے گا یا اوسکی ضد شقاوت کی حالت میں سعادت کی تفصیل ہی ہم نے کر دی۔ لیکن حقیقت یہ کہ اوس سعادت کی حقیقت ہم پورے طور پر کیسے ظہور میں معلوم کر سکتے ہوں اس کے اوسکی طرف اشارات بعیدہ کر سکیں اور مثالوں سے کچھ کچھ سمجھ یا سمجھا سکیں۔ اس لئے کہ اوس جہان کے حالات یہاں کے حالات و عادات سے بے انتہا مختلف ہیں خود جناب باری عزوجل نے اپنے کلام پاک میں اودن حالات و لذات کی بابت فرمایا ہے فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قریۃ عین دبارہ۔ ۳۱ سورہ الم سجدہ رکوع اول (یعنی کوئی شخص بھی نہیں جانتا کہ لوگوں کے لیے کیسی کیسی آنکھوں کی ٹھنڈک پر وہ غیب میں موجود ہے۔) اور رسول اللہ صلم نے فرمایا ہے ہذا لک ملاہین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر (یعنی وہاں ایسی نعمتیں ہوں گی جنہیں نہ آنکھوں نے دیکھا نہ کانوں نے سنا اور نہ کسی آدمی کے دل میں اودن کا خیال و خطرہ تک گزرا ہے) مگر باوجود اس کے کہ ہم جانتے ہیں کہ اودن حالات کو ہم جائزہ انسانی اوتار نے اور تمام علائق طبعی قطع کرنے کے بغیر نہ دیکھ سکتے ہیں نہ اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ ہر طاقت بشری میں ہے اوس قدر ادراک و تصور کی کوشش نہ کریں۔ بالخصوص جبکہ ہمتے اسی مضمون کے واضح کرنے کے لیے ابتداء کتاب سے بہت سی تمہیدات بیان کی ہیں لہذا اس بارہ میں ہم مزید توضیح کرنا چاہتے ہیں۔

کل موجودات دو قسم کی ہیں جہانی و روحانی۔ موجودات جسمانی مخلوقات کہہ پڑیں کیونکہ کرہ کی شکل تمام اشکال کے افضل و اشرف ہے اور آفات سے محفوظ رکھتے ہیں کرہ کی شکل ہی سب سے زیادہ انسب و بہتر ہے۔ تمام کرے ایک دوسرے سے متصل ہیں۔ اور ممکن نہیں کہ کروں میں باہمی تبادلہ و فرقت ہو۔ اس لیے کہ اگر تبادلہ فرض کیا۔ باہ سے تو لازم آئیگا کہ دو کروں کے درمیان کوئی اور جسم ہو یا خلا ہو۔ خلا کا وجود بھی محال ہے یعنی ممکن نہیں کہ جسم جو البعد وثلثہ سے مرکب ہوا کرتا ہے کسی مادہ میں نہ پایا جائے اور یہی خلا ہے۔

دوسری صورت کہ دو کروں کے درمیان کوئی جسم پایا جائے، اس لیے ممکن نہیں کہ جو جسم کروں کے درمیان ہو گا وہ کرہ میں ہو سکتا۔ لہذا ضروری ہوا کہ ایک کرہ دوسرے کرہ پر احاطہ کئے ہوئے ہو اور ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ اب ان کروں کی صورت یہ ہے کہ کرہ ارض کے اوپر کرہ آب محیط ہے لیکن بجانب شمال زمین کے تھوڑے سے حصہ سے پانی ہٹ گیا ہے۔

اس میں ایک بڑی حکمت ہے کہ زمین کے لئے آفتاب کام کر کل کروں کے مرکز سے علیحدہ بنایا گیا ہے پس آفتاب کام کر زمین کے جنوب کی جانب بنایا گیا لہذا تمام رطوبات اوس سمت کو جذب ہو گئیں تو جنوب میں گرمی پیدا ہو گئی اور شمال سے پانی ہٹ گیا۔ زمین بڑی مصلحت یہ ہے کہ زمین میں آبادی ہو اور حیوانات کو رہنے بسنے کا موقع ملے۔

اسے یونانی فلاسفہ کی تحقیقات کی بنا پر آفتاب کی گردش اور زمین کا سکون تسلیم کیا گیا ہے۔ حضرت زکریا رحمۃ اللہ علیہ نے اسی بنا پر یہ بیان کیا ہے۔ آج حکماء یورپ کی تحقیق اسکے خلاف ہے لیکن چونکہ ثابت ہوا اس علم الہی کی کتاب میں عالم اجسام و افلاک کے بیان سے جو نتائج نکالے گئے وہ دین و تین کوئی سرچ و نقصان لازم نہیں آتا۔ ناہم و نہ بر۔ مترجم۔

کہہ آئے اور پھر کراہا حالہ کئے ہوئے ہے اور کراہا پھر کراہا محیط ہے اور کراہا پھر
 پہنچا۔ اول یعنی فلک قمر کا کہ احاطہ کرتا ہوئے ہے۔ اور قمر کا کہ اول پہنچا۔ ثانی محیط ہے۔
 وعلیٰ ہذا القیاس تمام افلاک کو کہ در مشابہہ دار آیا۔ دوم یہ کہ احاطہ کئے ہوئے ہیں
 میان تک کہ فلک تاسع در ہم ہوئے کہ جبکہ فلک الافلاک است بین تمام افلاک محیط ہوا اور فلک الافلاک
 تمام آسمانوں کو اپنی ذاتی حرکت کیونکہ حرکت دہشتا رہتا ہے۔ لیکن یہ حرکت اول
 افلاک کی اپنی حرکت کے خلاف سمت کو ہوتی ہے جس کا دورہ ایک شبانہ روز زمین پورا
 ہوتا ہے۔ ان تمام کرات میں سے ہر ایک اپنے مافوق کی نسبت زیادہ ثقل آلود اور
 کہ ورت آلود ہے جیسا کہ زمین بہ نسبت پانی کے زیادہ مکر رہے اور ایسی ہے جیسے پانی
 کا تلچھٹ۔ ایسے ہی پانی ہوا سے زیادہ مکر رہے اور ہوا آگ سے زیادہ۔ اور کراہا
 نار بہ نسبت فلک قمر کے مکر رہے۔

اسی قیاس پر ہم گمان کرتے ہیں کہ فلک اول سے فلک ثانی زیادہ مصفا ہوگا وعلیٰ ہذا القیاس
 فلک الافلاک جملہ افلاک سے زیادہ مصفی و منوہ ہوگا۔ موجودات جہانیہ کا مختصر حال یہ ہے
 جو مذکور ہوا۔

موجودات کی دوسری قسم روحانیات ہیں۔ یہ اگرچہ جسم نہیں رکھتیں لیکن اذنین سے ہی
 بعض بعض پر محیط ہیں۔ لیکن یہ احاطہ روحانی ہے جو روحانیات کے
 مشابہہ اسلئے کہ وہ مکان کے محتاج نہیں۔ اس احاطہ روحانی کے سمجھنے کے لیے
 ہمیں یہ اعتقاد کرنا چاہیئے کہ اول کا احاطہ احاطہ شمال و تہیر ہے یعنی ایک دوسرے پر
 اس طور سے احاطہ کئے ہوئے ہیں کہ محیط احاطہ پر مثل ہے اور محاط کی تہیر و تصویر اسکے
 متعلق ہے۔ جسکی مثال یہ ہے کہ طبیعت کی نسبت ہم یہ کہتے ہیں کہ تمام اجسام کرومی پر
 احاطہ کئے ہوئے ہے لیکن اس احاطہ سے ہماری مراد ایسا احاطہ نہیں ہے۔ جیسا ایک
 جسم کا دوسرے جسم پر ہوتا ہے بلکہ ہمارا ہے کہ طبیعت تمام اجسام کرومیہ کو حرکت دیتی ہے

اور ان کا اندازہ و تقدیر اس کے متعلق ہے اور تمام اجسام کی تدبیر و تصور اس کے ذمہ ہے کیونکہ طبیعت قوت آئینہ ہے اور تمام اجسام میں سرائیت کے ہوئے ہے۔ تمام جسموں پر شتل ہے۔ ہر جسم کے ظاہر و باطن کی تدبیر کرتی ہے حتیٰ کہ جسم کا کوئی حال ایسا نہیں جس پر وہ ہمہ وجہ حاوی و محیط نہ ہو۔

اسی طرح قیاس کر لینا چاہیے کہ نفس طبیعت پر محیط ہے اور عقل نفس پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔ جو خوش اور اک و عالی فہم شخص ان احاطات روحانیہ و عالیہ کو سمجھ لے گا وہ اچھی طرح سمجھ سکتا ہے کہ حضرت مدبر و فاض جلت عفتہ کس طرح تمام موجودات پر محیط ہے۔ اور کس طرح اوس ذات اقدس کی تدبیر و تقدیر اور جو دو کرم جملہ کائنات پر حاوی ہے۔ اب یہ مسئلہ بھی غور طلب ہے کہ مراتب روحانیہ مذکورہ کو جب ایک دوسرے کی نسبت کیساتھ تصور کیا جاتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک چیز اپنے ماتحت کے اعتبار سے شریف ہے اور اپنے مافوق کے اعتبار سے ادنیٰ و کمتر۔ جیسا کہ جسمانیات میں ہر ایک جسم اپنے مافوق کے اعتبار سے اسفل و گدہ رہتا اسی طرح روحانیات میں تصور کرنا چاہیے۔ البتہ یہ وقت ہے کہ روحانیات کے واسطے کہ درجہ کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم تجویز ہیں کہ اس کے واسطے کو سلفاظ اختیار کریں۔ لہذا ایسے موقع پر روحانیات کو غیر مجسم تصور کر کے شرافت و دنائت کا قیاس کر لینا چاہئے جیسی کچھ اس کے لئے مناسب و لایق ہو۔

موجودات کی دونوں قسموں کا حال مع تفصیل مناسب بیان ہو چکا۔ اب ہم یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ موجودات روحانیہ چونکہ جسم نہیں ہیں اسلئے محتاج مکان نہیں ہیں جب ایک دوسرے سے باہم ملتے ہیں تو نہ اونہیں کوئی زیادتی ہوتی ہے نہ نقصان۔

۱۵ آیات کہ یہ اسف علی کل شیء قدیر + اللہ علی کل شیء محیط و غیر ہا سے یہی مضامین عالیہ و اکتشافات و کمشافات فلسفہ مراد ہیں۔ فتہ برہمترجم۔

اجسام کا یہ حال ہے کہ وہ اتصال باہمی کے وقت مساحت میں زیادہ ہو جاتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ اجسام کا اتصال یا تو اس صورت سے ہو سکتا ہے کہ ایک جسم کے اجزاء دوسرے سے مختلط اور قریب ہوں۔ یا اجسام کے کنارے باہم ملین اور ایک کی سطح دوسرے سے محاس ہو۔ دونوں صورتوں میں وہ جسم مرکب جو اتصال سے بنا ہے مساحت میں بالضرور زیادہ ہو جائیگا اور جہات ثلثہ (عرض و طول و عمق) میں یا کسی ایک جہت میں ضرور زیادتی ہو جائیگی۔ لیکن چونکہ روحانیات طول و عرض سے سبراہیں اسلئے انہیں اتصال باہمی کے وقت زیادت و نقصان نہیں ہوتا۔

اس دقیق مسئلہ کو ہم ایک حسی مثال سے واضح کرتے ہیں تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو۔ انوار کو اکب یعنی آسمان کے تاروں کی شعاعیں ظاہر ہے کہ کثیر و بے شمار ہوتی ہیں اور ان سے نکل کر ہوا میں ملتی ہیں۔ اور یہی ظاہر ہے کہ وہ سب انوار ایک دوسرے سے مختلف ہیں اسلئے کہ مختلف کو اکب سے نکلے ہیں لیکن کوئی دیکھنے والا ایگان نہیں کر سکتا کہ وہ انوار ہوا میں باہم مل جاتے اور ایک دوسرے میں گم ہو جاتے ہیں خواہ جتنے موجود ہیں اس سے صد چند و ہزار چند ہو جائیں۔ اور نہ کثرت کے سبب ان کی مساحت میں زیادتی ہو سکتی ہے۔

غالباً یہ مثال اس کیفیت کے سمجھنے کے لیے کافی ہوگی کہ قوائے روحانیہ اتصال ہما کے وقت نہ مساحت میں زیادہ ہوتے ہیں۔ اور نہ ایک دوسرے میں مل کر گم ہو جاتے ہیں۔ نہ ایک کے اتصال سے دوسرے کیلئے تنگی یا اختلاط پیدا ہوتا ہے۔ اس مسئلہ کو دوسری مثال سے اس طور پر سمجھنا چاہیئے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ عقل نفس پر کس طرح محیط و شتمل ہے۔ اور یہ مراتب روحانیہ کتنے ہی کثیر ہوں لیکن کوئی شخص یہ گمان نہیں کرتا کہ کثیر ہونے کی وجہ سے وہ مختلط یا متحد ہو گئے۔ اس لئے کہ اگرچہ ان میں سے کوئی جسمانیات و مکانیات میں سے نہیں ہے۔ نہ وہ مرکبات ہیں۔ نہ اور اک کنندہ

اور نہ خود تیز۔ لیکن عقل اور اسے سب لو علیحدہ ملاحظہ فرمائی کرتی ہے۔ اور اوراک کرتی ہے۔
 کہ ہر ایک کا حال دوسرے سے غیر ہے۔ غور کرو کہ اجزاء بدن میں سے ہر تہذیب میں یہ
 قوتیں ہوتی ہیں جو اوس میں جمیع ہوتی ہیں۔ قوت غاذیہ۔ قوت ہاضمہ۔ قوت ماسکہ۔ قوت
 واقفہ۔ لیکن کوئی شخص نہیں سمجھتا کہ یہ سب قوتیں متحد یا متصل ہیں۔ اور نہ یہ سمجھتا ہے
 کہ ایک دوسرے میں مختلط ہو گئی ہیں۔ یا ایک نے دوسرے کے سینے بلکہ باقی تہذیبیں
 چھوڑی۔ بلکہ تہذیبیں اور اک کرتا ہے کہ ایک دوسرے سے ممتاز و مجرب ہے۔ جس کا
 ثبوت یہ ہے کہ ان میں سے بعض کسی وقت ماضیف ہو جاتی ہیں۔ اور بعض اسی
 طرح قوی تر ہوتی ہیں۔ اور طیب کوشش کرتا ہے کہ ضعیف قوت کو قوی کر کے اس کی
 حالت اصلی برآئے۔

پس جب ان امور کو تم سمجھ سکتے ہو تو اس طرح سمجھ لینا چاہیے کہ نفس جب بدن سے مفارقت
 کر لیتا ہے تو اس کے بھی مختلف حالات ہوتے ہیں۔ اور وہ نہ متحد ہوتے ہیں نہ
 باہم مختلط و متضافات ہوتے ہیں۔

غالباً اس وقت مسئلہ کے سینے سے یہ دونوں مثالیں کافی ہونگی۔ لیکن ہم مزید
 توضیح کے لیے کچھ اور بھی بیان کرتے ہیں۔

معلوم ہو چکا ہے کہ صرف ایک قوت اروانیہ ہے جو تمام عالم اجسام کی تہذیب و تخریک
 کرتی ہے۔ اور وہ ہمہ جہت جملہ حیاتیات پر حاوی و محیط ہے جس کا نام طبیعت
 ہے۔ تو فرض کرو کہ جتنا اثر عالم ہے۔ اور جس قدر موجودات اوس میں ہیں۔ اوس سے
 صد چند زیادہ ہو جاوے۔ اور مخلوقات عالم بھی کثیر و بیشمار ہو جاوے۔ لیکن طبیعت
 کے احاطہ و تدبیر میں کوئی فرق نہیں آنے کا۔ اور اسی طرح اس کے انتظام و تخریک
 کے واسطے کافی ہوگی۔ بغیر اس کے کہ طبیعت کی ذات میں کوئی زیادتی ہو۔

یا فرض کرو کہ عالم حالت موجودہ سے ہٹ چھوٹا ہو جاوے اور اشخاص بھی ہٹ

رجا وین مگر طبیعت کی تحریک و تدبیر میں کوئی کمی یا ادسکی ذات میں کوئی نقصان نہیں آ سکتا اسے سطح سمجھ لینا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ نفس جب بدن سے علیحدہ ہوتا ہے تو اس کے بدن ایسے ہی حالات و کیفیات ہوتے ہیں۔

یہاں ناظرین کو یہ شبہ ہوگا کہ نفوس مختلف ہیں۔ کوئی شریہ ہے اور کوئی نیک کوئی شقی ہے کوئی سعید۔ اور درجات نفوس بھی مختلف و متفاضل ہیں۔ پس ان نفوس کا مفاقت بدن کے بعد کیا حال ہوگا۔ اور دنیا میں جو کچھ سعادت و شقاوت بدن میں رکھ کر حاصل کی ہے اسے اس کے اعتبار سے نفوس کا کیا انجام ہوگا؟ ہم اس خاش کے متعلق چند باتیں بطور تشریح کہے اور بیان کرنا چاہتے ہیں بعد ازاں اس کے جواب کی طرف توجہ ہونے لگے۔

ہم نے طبیعت اور نفس اور عقل کا جب ذکر کیا تھا اور بتایا تھا کہ یہ تینوں ایک دوسرے پر احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ تو ان کے مقامات و درجات مختلفہ کی طرف بھی اشارہ کیا تھا اب سننا چاہیے کہ ان میں سے ہر ایک کے مقامات و مراتب متفاوتہ کی یہ شان ہے کہ ہر مرتبہ اپنے مافوق و ماتحت مراتب کے ایک خاص نسبت رکھتا ہے۔ مرتبہ اسفل اپنے مافوق پر محیط نہیں ہے۔ یعنی اپنے سے اعلیٰ مرتبہ کا اس کو علم نہیں ہوتا۔ اور اس کا کوئی حال سوا اس کے کہ اس کا ہی کوئی وجود ہے۔ نہیں جانتا۔ اور مرتبہ اعلیٰ اپنے ماتحت مراتب کی حقیقت پر مطلع رہتا ہے۔

اسکی مثال یہ ہے کہ طبیعت کو نفس ناطقہ کا علم نہیں ہے۔ البتہ چونکہ نفس اس کو فیض پہنچاتا ہے اور طبیعت کو اسکی احتیاج رہتی ہے اس لئے وہ صرف یہ جانتی ہے کہ نفس کا وجود ہے۔ لیکن نفس طبیعت پر اپنے علم سے محیط ہے اور اس کو اس کا مداد و فیض پہنچاتا ہے۔

ایسا ہی نفس کا حال عقل کے نزدیک ہے اور عقل کا جناب باری تعالیٰ کے نزدیک اس لئے جناب باری کے متعلق کسی قسم کا علم سوا اسکی اہمیت و وجود کے کیکو حاصل

نہیں ہوتا اور انیت بھی اس وجہ سے معلوم ہوتی ہے کہ ہم کو اس منباب کی احتیاج ہے۔ اور عقل علی الدوام اس سے فیض حاصل کرتی رہتی ہے۔

نفس کے علم کا جو حال ہم نے بیان کیا اس کی یہ صورت ہے کہ نفس ہمہ وقت حرکت کرتا رہتا ہے۔ اور چاہتا ہے کہ وقوف و اطلاع حاصل کرے۔ اثنائے حرکت و رویت میں اس کو وقوف مطلوب حاصل ہو جاتا ہے۔ جیسے کوئی کچھ مانگے اور کوئی اس کو طلب سے زیادہ عطا کر دے۔ پس نفس اس علم کو اخذ کر لیتا ہے بغیر اس کے کہ معطی کی صورت کو معلوم کرے اور جانے کہ کیسے عطا کیا۔

نفس کی حرکت کبھی غیر مستقیم ہوتی ہے یعنی کبھی نفس بیوی امین گرفتار و مبتلا ہوتا ہے تو طلب کے وقت حرکت مضطربہ کرتا ہے۔ جیسے مفلج (فلج زدہ) کی حرکت کہ سیدھا چلنا چاہتا ہے اور ٹیڑھا ہو جاتا ہے۔ اگر نفس اس طور کی حرکت غیر مستقیمہ نہ کیا کرتا تو ہمیشہ اس کے ادراکات صحیح ہوتے۔ لیکن اسی وجہ سے اکثر اس کے ادراکات میں خطا ہو جاتی ہے رتہ عقل مفیض کی جانب سے کوئی نقصان و خطا واقع نہیں ہو سکتی۔

اب ہم اس شبہ کے رفع کرنے کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور بتانا چاہتے ہیں کہ شریر و نیک نفوس کا کیا انجام ہوتا ہے۔

طبیعت و نفس و عقل کے جس قدر درجات و مقامات ہیں ان کا بھی یہی حال ہے کہ ہر مقام کو اپنے مافوق مقام کی اطلاع نہیں۔ اور اپنے ماتحت درجات پر محیط و مطلع ہے اور بقدر استحقاق و استعداد ہر ایک کو فیض پہنچتا رہتا ہے۔ مثلاً نفس سعید کے درجات میں سے ہر درجہ دوسرے سے متناسب و متشاکل ہے پس ہر مقام و مرتبہ ہمیشہ لذت و راحت میں رہتا ہے۔ اس لئے کہ اتصال مراتب کے سبب کمال صہرت حاصل ہونے اور جو اخلا و ندری سے فیضان کا استفادہ کرنے سے جو لذت و سعادت ہوتی ہے

وہ ابدی و دائمی ہے۔

ایسے ہی نفس سعید کی ضد نفس شہیر و شقی ہے۔ نفس شہیر اپنی صورتِ شہیر سے کامل ہوتا ہے کیونکہ ہر چیز کی صورت اس کا کمال ہے۔ اور چونکہ فیضِ خداوندی اس سے منقطع ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ ناقابلِ فیضان و غیر مستعد و حائث ہے اس لیے ہمیشہ ایذا و تکلیف میں رہتا ہے جو اس کی ذات کا مقتضا ہے۔ اور کہی عذاب و الم اس کا منقطع نہیں ہوتا۔

اب ہم جس سعادت کا پہلے ذکر کر آئے ہیں بیان اس کی تشریح کرتے ہیں۔ سابقہ بیان سے واضح ہو چکا ہے کہ مراتبِ سفلی مراتبِ علیا کے لئے سعادت نہیں ہوتے بلکہ اسفل کی سعادت اعلیٰ سے حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ سعادت مرتبہ اعلیٰ میں تام و کامل بلکہ خالص ہوتی ہے۔ اور مرتبہ اسفل میں ناقص و غیر خالص ہوتی ہے۔ گویا کہ اعلیٰ کے سایہ کی مثل ہوتی ہے۔

پس اس تمام تشریح و تقریر سے معلوم ہوا کہ ہر کو یہ سمجھنا اور اعتقاد کرنا چاہیے کہ ہم لوگ جن باتوں کو سعادت سمجھتے ہیں بجا لیکہ ہمارا تعلق جسم و بدن سے قائم ہے اور جن اشیاء میں اپنے حواس کے ذریعہ سے لذت پاتے ہیں وہ فی الحقیقت مراتبِ مافوق کے سایہ و تصویر کی مانند ہیں۔ اور سعاداتِ علیا حقیقت میں سعادت تام و کامل ہیں۔ اگرچہ ہم اچھے طور پر ان کو تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اور ان ہی مراتبِ عالیہ سے فیضان بھی ہوتا ہے۔

اور جیسے ہم دورۂ فلک کو پہچانتے اور اس کی مقدار سعادت کو جانتے ہیں اور یہ بھی جانتے ہیں کہ اس کی سعادت کو ہماری سعادت سے کوئی مناسبت نہیں۔ ایسے ہی ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ ہماری سعادتیں فلک کی سعادتوں کے مقابلہ میں بالکل ذلیل و حقیر بلکہ بیخ ہیں۔

اسکی مثال یہ ہے کہ جب ہم رحم مادر میں جنین تھے۔ اور جب ہم طفولیت و یشاع کی حالت میں تھے۔ اس وقت جن باتوں کو سعادت سمجھتے تھے اور انکی مفاد پرستی کیا کرتے تھے۔ آج اونکے تذکرہ سے ہم کو نفرت و کراہت ہوتی ہے۔ ایسے ہی سبب ہمارے۔ انفس بدن سے جدا ہو جائیں گے تو آج جن امور کو ہم سعادت سمجھتے تھے وہ ان سے جدا ہو جائیں گے۔ بہن اس وقت اونکو حقیر و ادنیٰ سمجھنے لگیں گے۔

اسی طرح چونکہ اس وقت نفس کو رت و طبع و سماعت و بصر و ذائقہ و سوا ہوا جو ہر نیکی تو وہ ایک ایسا وجود حاصل کر لیا جو وجود انسانی و مرتبہ بشریت سے اعلیٰ و افضل ہو گا۔ اور اس وقت اسکی سعادت اس کے احوال کے مطابق ہو گی۔ نفس کی شہیہ جو مزہ مرغ سے بہت صاف ہے کہ اول بیخوش ہو جاتا ہے۔ اور جب اپنی صورت کی تکمیل کر لیتا ہے انڈے کا چھلکا اپنے اوپر سے اڈا کر کے پھینک دیتا ہے اور ایسی صورت اختیار کرتا ہے جو پہلے سے اشرف و اعلیٰ ہوتی ہے۔ ایسے ہی نفس کو بعد وفارقت بدن ایک ایسی صورت حاصل ہوتی ہے جس سے وہ بقدر اکتساب خود لذت پاتا ہے یعنی اشیاء عالم کے تصور کی بنا پر شقی و سعید ہو جاتا ہے۔

ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفس کا ایک فعل خاص و ذاتی (حرکت اسے اعلیٰ) ہے جو اسکی تکمیل کرتا اور سعادت کی طرف لے جاتا ہے۔ اور اس فعل خاص کی باہمت و کیفیت بھی بیان کر چکے ہیں۔ پس جب نفس کے اس فعل خاص میں کوئی مانع پیدا ہو جاتا ہے تو اسکو تفصیل سعادت سے روک دیتا ہے اور خارج ہوتا ہے۔ اور یہ روک اس کے اپنے مرتبہ و درجہ سے تنزل کا باعث ہوتی ہے۔ اور جس قدر تنزل و انحطاط نفس کو ہوتا ہے اسی قدر شقاوت حاصل ہوتی ہے۔ کہیں انحطاط توڑا سا ہوتا ہے جو حد سعادت سے اسکو خارج نہیں کرتا۔ اور کہیں بہت ہوتا ہے کہ سعادت سے خارج کر کے حد شقاوت میں پہنچا دیتا ہے۔ اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ جو چیز نفس کو اسکی سعادت سے

روکتی ہے وہ حواس کی ادراکات و لذائذ کی محویت ہے۔ اس واسطے کہ اسوہ خا رجہ
عن المحواس بذریعہ حواس کے نفس سے متصل ہوتے ہیں۔ اور حواس نفس کو شہوت
یا غضب کی طرف متوجہ کرتے اور ادبہارتے ہیں۔

یہ دونوں نفوس شہوانی و غضبی بدن کے فساد کی ساقطہ فاسد ہو جائے ہیں کیونکہ دونوں
ہیولی و صورت جسمیہ سے بنے ہیں۔ مگر جب خواہش حواس و محسوسات پر غالب آتی
اور پہیلیتی ہے تو نفس کو لذات بدن کی طرف مشغول ہونے کی تحریک کرتی ہے جیسے
لذات طعام و لباس و نکاح وغیرہ۔ اور جب غضب پہیلیتا ہے تو نفس کو انتقام کی طرف
حرکت دیتا اور آمادہ کرتا ہے۔ اور طلب کرامت و عزت و ریاست اور محبت غلبہ لبط
وغیرہ میں مشغول کرتا ہے لیکن یہ تمام خواہشات نفس کو غلطی میں ڈالنے والی اور ادبہ
حرکت مخصوصہ سے (جو اسکے لیے ذاتی ہے) روکنے والی ہیں اور یہ تمام خواہشات
مذکورہ بالامر خرف و ملمع کے طور پر ہیں۔ انکی فی نفسہا کوئی حقیقت نہیں ہے۔ چنانچہ ہم
حکیم افلاطون کی شہادت سے بیان کر چکے ہیں کہ وہ ان کو وجود کے نام کا اہل ہی نہیں
سمجھتا۔ پس جب وہ موجود ہی نہیں کہلائی جاسکتیں تو انکی کیا حقیقت ہوگی۔

یہ خواہشات نفس کو اپنے کام سے معطل کر دیتی ہیں اور سعادت سے روکتی ہیں اور نفس
کے واسطے پردے اور حجاب پیدا کر دیتی ہیں۔ جیسے آئینہ کو رنگ لگجائے تو اس کے
کمال کو مانع ہو جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر ان خواہشات سے بمقتضائے حکم عقل کام لیا جائے اور احکام
شریعت کی پیروی اختیار کی جائے تو نفس کو تھوڑا سا اغصا یا ہوتا ہے اور سعادت سے
خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایسی حالت میں عقل نفس کی شیر و حاکم ہوتی ہے۔ ہر کام اس کے
حکم کے مطابق ہوتا ہے۔ وہ شہوت و غضب پر ہی غالب ہوتی ہے۔ اسوقت عقل مثل
یادشاہ کے ہوتی ہے۔ اور یہ نفوس شہوانی و غضبی مثل غلام و نوکر کے جو بادشاہ کے حکم کے

موافق کام کرتے ہیں اور اگر نفس خواہشات میں منہمک و مشتعل ہوتا ہے تو خواہشات عقل پر غالب آجاتی ہیں۔ اور خود عقل سے ایسے وقت میں تحصیل خواہشات کی تدابیر میں مدد لی جاتی ہے۔ یہ حالت نہایت خوفناک ہے۔ اس میں فسق و فجور و انواع معاصی کی حرص بہت بڑھ جاتی ہے۔ اسمیں مرضی خداوندی کے خلاف اطاعت عقل سے خلیج ہو کر دائمی وبال اور ابدی عذاب میں گرفتار ہوتا ہے۔ عقل ہی پہلا پیغمبر ہے جو خدا نے اپنے بندوں کی طرف بھیجا ہے۔ اور اسکی نافرمانی کا نتیجہ حورائیزوی سے ہمیشہ کے لیے محروم ہو جانا اور شقاوت دائمی میں گرفتار ہوتا ہے۔ سباعت فلسفہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ اپنے مناسب جو راحت حاصل ہوتی ہے اسکا نام لذت جسمانی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ راحت حقیقی راحت نہیں ہو سکتی۔ اسکی مثال ایسی ہے کہ ایک آدمی کا گلا پھنسا ہوا ہے جب تمنے اس کا بند ڈھیلا کر دیا اسکو راحت معلوم ہوئی۔ لیکن وہ حقیقی راحت نہیں ہے۔ کیونکہ ابھی گلا تو بند ہوا ہے صرف بند میں ڈھیلا ہو گیا ہے۔ اس مضمون کی تفصیل و تشریح فلسفہ میں اپنے موقع پر ہو چکی ہے۔ اس کتاب میں اسکا بیان ہمارے مقصود اختصار کے خلاف ہے۔ یہ مضامین دقیقہ و غامضہ آخر فلسفہ کے مضامین ہیں۔ اور ان کا سمجھنا اکثر لوگوں کی فہم سے باہر ہے۔ اسلئے کہ عامہ ناس جو اس ظاہری کو جانتے ہیں یا دہم کو جو اس کے ساتھ لازم ہے اور ادراک جزئیات کرتا ہے پس جو چیز جو اس دوہم کے ذریعہ سے نہ حاصل ہو وہ عوام کے نزدیک باطل ہوتی ہے۔ اس کی طرف وہ مطلق التفات نہیں کرتے اس واسطے کہ انکے پاس وہ آنکھ ہی نہیں ہوتی جو ایسے امور کا ادراک کر سکے۔

دوسرے ادوں لوگوں کے اور حقائق اصلہ کے درمیان جو اس کے حجابات کشفہ حائل ہوتے ہیں اس لئے وہ حقائق کو خرافات و باطل سمجھتے ہیں اور اس نامسمجھی کے

سبب اہل بصیرت و ارباب عقل کو ادن کے حال پر رحم آتا ہے۔ جیسے اعمیٰ اہل نظر کے نزدیک قابل رحم ہوتا ہے۔

چونکہ عوام حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اسلئے ضروری ہے کہ جو بات اس قطع کی اونکو سمجھانی ہو اور اسکے واسطے محسوسات کی تشبیہ لانی چاہیئے۔ اور ضرب الامثال سے کام لینا مناسب ہے تاکہ اونکو تسکین ہو جائے ورنہ وہ اس حقیقت کو بیکار و باطل سمجھ کر نظر انداز کر دیں گے۔

اسی بنا پر بعض حکماء نے کہا ہے۔ اِنَّ الْعَامَّةَ يَحْسِبُونَ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةٌ لَّاشَيٍّْ وَيَحْسِبُونَ الَّذِي هُوَ لَاشَيٍّْ تَقْدِيمًا يَنْبَغِي عَوَامِ حَقِيقَتِ كَوْلَا شَيْءٍ سَمَحْتَهُ بَيْنَ اَوْرَاشَيْءٍ كَوْشَيْءٍ جَانَتْهُ بَيْنَ يَءٍ يَءٍ كَلَامِ افلاطون کے قول سے قریب المعنی ہے جبکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اسلئے کہ تم نے ہمیشہ دیکھا سنا ہوگا کہ عوام سے جب معقولات مجرہ عن المواد کی کوئی کیفیت بیان کرو تو وہ فوراً گمراہی میں پڑ جاتے ہیں کہ یہ کسی معدوم کی صفت ہے۔ یا یہ شے غیر موجود اور لاشے ہے۔

مگر میں نہایت یقین و وثوق کیساتھ کہتا ہوں کہ یہ اونکا غلط خیال ہے اصل یہ ہے کہ وہ اس شے معقول و مجرہ کو جو اس میں تلاش کرتے ہیں۔ البتہ وہ ان میں سے ہے۔ باقی وہ فی نفسہ وجود صحیح رکھتی ہے۔ یہ لوگ چشم بصیرت ہی نہیں رکھتے کہ اسکا اور اک کر سکیں۔ سوائے اسکے کیا چارہ ہے کہ جیسے کورما و زرا کو معذور سمجھ کر نہائی کی جاتی ہے ایسے ہی ادن پر رحم کیا جائے اور اونکو بقدر استعداد و لیاقت ہدایت کی جائے۔

یہ کام حضرات انبیاء علیہم السلام کرتے ہیں کہ مخلوق سے کیسی کیسی تکلیفیں اور مصیبتیں اٹھا کر تلقین توحید کرتے ہیں اور خدا پر ایمان لانے اور اسکو ایک جاننے کی ہدایت کرتے ہیں۔ مگر وہ لوگ اپنی بلادت عقل و غبادت ذہن کی وجہ سے یہ سمجھتے ہیں کہ خدا جو تمام عالم کا خالق ہے نہایت حسین و تنومند ہوگا۔ ایک بڑے تخت پر بیٹھا ہوگا۔

اوسکے ہزاروں لاکھوں خادم اوسکے سامنے کھڑے ہونگے وغیرہ وغیرہ۔
 اور ان سے اعلیٰ طبقہ کے لوگ بھی ذات ایزدی کے لئے مخلوقات کی صفات و اسماء
 منسوب کرتے ہیں۔ اگر عوام جہلا کو وہ معانی و حقائق مجروحہ بتائی جائیں تو وہ کہنے لگیں
 کہ نعوذ باللہ ذات باری موجود ہی نہیں اور یہ سب ڈھکوسلا ہے اسی مجبوری سے
 علما و حکما نے ارشاد فرمایا ہے کہ ایسے جہال کو اپنے حال پر چھوڑ دو۔ اور جو کچھ وہ
 خدا کو سمجھتے ہیں اسی پر رہنے دو۔ ورنہ انکو معانی دقیقہ تلقین کئے جائینگے تو وہ
 ذات کے بھی منکر ہو جائیں گے۔

اے خدا! تو بندوں کی عجز و طاقت کو اچھی طرح جانتا ہے۔ اور ہر ایک کی وسعت
 علم و معلومات کو پہچانتا ہے۔ سب پر بخشش و رحمت فرما۔ آمین۔



مسئلہ ثالثہ نبوت کے بیان میں

فصل اوّل

اس فصل میں موجودات عالم کے مراتب کا بیان ہے

اور یہ کہ بعض مراتب بعض سے متصل ہیں۔

چونکہ ہمارا مقصود ہے کہ مسئلہ نبوت کا بیان کریں اس لیے ضروری ہوا کہ اول مراتب موجودات کو بیان کیا جاوے۔ اور جو حکمت خداوندی ان مراتب کے ایجاد و تکوین سے ہے اس کو ظاہر کیا جاوے تاکہ معلوم ہو کہ حضرت حق تعالیٰ نے ہر ایک موجود کو بقدر اس کے استحقاق و قابلیت کے وجود و کمال سے بہرہ اندوز فرمایا ہے۔ اور اس عادل حقیقی نے جس کی جو کچھ دیا ہے بقدر لیاقت و استعداد دیا ہے۔ نیز ضروری ہے کہ ہم تمام مراتب موجودات ابتدا سے انتہا تک بیان کریں اور چونکہ مرتبہ نبوت کا بیان ہر ایک مرتبہ سے مقصود ہے اس لیے ضروری ہے کہ تمام مراتب جو اس سے اعلیٰ ہیں یا ادنیٰ سب کا تذکرہ تفصیلی طور پر کریں تاکہ مقصد اصلی خوب واضح۔ اور اچھی طرح ذہن نشین ہو جائے۔ یہ مقدمات اپنے موقع پر ثابت ہو چکے ہیں اور عالمان فن دلائل قویہ کے ساتھ بیان کر چکے ہیں کہ اجرام موجودات بعض بعض سے متصل ہیں۔ اور کل ایک ہے۔ یعنی کل موجودات مرکز زمین سے لیکر فلک نہم کے بالا۔ کی سطح تک واحد ہیں۔ اور حیوان واحد ہے اگرچہ اجزاء مختلفہ رکھتا ہے۔

کل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عالم کون و فضا و جسمیں ہم رہتے ہیں۔ دوسرا وہ عالم جسمیں کون و فضا یعنی تغیر و تبدل حیات و ممات نہیں ہوتے۔ وہ آسمان و کوکب کا عالم ہے کہ انکی ترکیب و ہیئت اس قطع کی واقع ہوئی ہے کہ آسمانوں کے درمیان کوئی شکاف یا فرقہ نہیں ہے اور نہ وہ تغیر پذیر ہے۔ یہ مسئلہ علم ہیئت میں بدلائل قاطعہ ثابت ہو چکا ہے

جسمین شک و شبہ کی گنجائش نہیں اتصالِ ادن اجسام کا جو اس عالم میں پائے جاتے ہیں مشاہدہ سے ثابت ہے۔ ایک فرقہ خلا کا قائل ہوا ہے یعنی یہ کہتا ہے کہ ایسا بعد پایا جاتا ہے جسمین کو بی جسم حامل بعد نہیں ہے۔ لیکن یہ قول طبعیات میں بدلائل قاطعہ باطل ہو چکا ہے۔ حکمت بالغہ الہی نے موجودات عالم کو ایک دو سے اس طور پر متصل فرمایا ہے کہ ہر نوع دوسری نوع سے ملکر موجودات کی ایک سلاسل منتظم تیار ہو گئی ہے۔ گویا کہ مشاطہ قدرت کے مبارک ہاتھوں نے اس دنیا کو نہایت اعلیٰ اور عجیب ترتیب کا ایک ہار بنا دیا ہے جسکی تفصیل یہ ہے۔ عناصر کے ملنے سے جو پہلا اثر مرکب عناصر کی طرف سے اس عالم میں ظاہر ہوا وہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ نے نبات کی صورت میں ظہور کیا۔ اور نبات جماد سے اس اعتبار سے ممیز و علیحدہ ہوئی کہ نبات حرکت کرتی ہو اور غذا حاصل کرتی ہے۔ اس اثر کے اعتبار سے نبات کی اس قدر قسمیں ہیں کہ جن کا شمار ممکن نہیں۔ لیکن ہم نبات کے تین مرتبے قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ۔ اوسط۔ ادنیٰ۔ یہ تقسیم مراتب اسلئے ہے کہ ہمارا مطلب اچھی طرح سمجھ میں آجائے۔ اور تمام مراتب ذہن نشین ہو جائیں۔ ورنہ مراتب نباتات ہر شمار میں۔ اور ادنیٰ میں سے ہر ایک کے بے انتہا اغراض وابستہ ہیں۔ بلکہ ان ہر مرتبہ کے درمیان میں ہی کثیر مراتب اندر جوشمئل ہیں۔

پہلا مرتبہ نبات کا یہ ہے کہ خود بخود زمین سے اگے۔ تخم ریزی کی ضرورت نہوا ورنہ اسکی بقائے نوع کے واسطے تخم کے محفوظ رکھنے کی حاجت ہو جیسا کہ جنگل کے معمولی گھاس پھوس۔

یہ مرتبہ نباتات کا جماد کی مثل ہے۔ اس میں اور جماد میں صرف اس قدر فرق ہے کہ بقدر اوس ضعیف حرکت کے کہ صورت نباتی اختیار کی۔ اوس نے نفس کا اثر قبول کیا ہے یہ اثر شریف دیگر نباتات میں برابر قوی اور زیادہ ہوتا گیا۔ یہاں تک کہ بعض نباتات اگتے ہیں

اونین شاخین نکلتی ہیں۔ اور وہ اپنی حفاظت نوع بذریعہ تخم کے کرتے ہیں۔ ان نباتات میں حکمت خداوندی کا اثر اول الذکر سے بہت زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ یہ تمام نباتات مرتبہ اولیٰ میں ہیں۔

نفس کا یہ اثر دیگر نباتات میں اس قدر قوی ہو جاتا ہے کہ اونین ایسے درخت پائے جاتے ہیں جن میں تنا اور پتے اور پھل ہوتے ہیں اور پھلوں کے ذریعہ سے انکی حفاظت نوع ہوتی ہے۔ اور درختوں کے واسطے باغبان کی ضرورت ہوتی ہے جو انکو لگاتا اور پرورش کرتا ہے اور حفاظت رکھتا ہے۔ تب کہیں وہ بار آور اور سرسبز ہوتے ہیں۔ نباتات میں یہ مرتبہ اوسط ہے۔

لیکن اس مرتبہ وسطیٰ میں بھی مختلف اقسام درجہ ہیں۔ مثلاً بعض ایسے ہیں جو مرتبہ اولیٰ سے زیادہ قریب ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں جنگلوں اور جزیرہ نمین یا بن میں پائے جاتے ہیں کہ اگرچہ اونین تخم ہی ہوتا ہے اور دیگر صفات بھی ہوتے ہیں جنکے سبب وہ اپنی نوع میں ممتاز ہیں۔ لیکن انکو نصب کرنے اور باقاعدہ خدمت و پرورش کرنے کی حاجت نہیں۔

اس صنف سے اشرف و بہتر اور درخت ہیں جن میں نفس کا شریف اثر بہ نسبت دیگر اصناف کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ زیتون۔ انار۔ انجیر۔ سیب وغیرہ۔ کہ انکی پیدائش اور بقا کے نوع کے لئے تخم کی ضرورت ہے۔ اور نشو و نما کے واسطے عمدہ زمین شیرین پانی۔ اچھی ہوا ضروری ہے۔ تب کہیں ان شریف پودوں کا اعتدال مزاج قائم ہو سکتا ہے۔ اس پر اثر تدبیری ترقی کر کے خرما کے درخت میں بنایت شرف ظہور کرتا ہے۔ اور نبات کو مرتبہ اعلیٰ پہنچاتا ہے۔ کہ اگر اس مرتبہ سے ذرا ہی بڑھے تو حد نباتی سے نکل جائے اور صورت حیوان اختیار کرے۔ خرما کے درخت میں نفس کا اثر اس درجہ قوی اور زیادہ ہوتا ہے کہ حیوان سے مشابہت کثیرہ و نسبت قویہ پیدا ہو جاتی ہے۔ ایک تو مثل

حیوانات کے اوسمین نراور مادہ ہوتے ہیں۔ دوسرے ریادور ہونے کے لیے نر کو مادہ سے ملا ضروری ہے۔ اس ملانے کے فعل کو تلقیح کہتے ہیں جو حیوانات کے جماع کی مثل ہے۔ تیسرے خرما کے درخت میں علاوہ جڑ اور رگوں کے ایک چیز مثل دماغ حیوانات کے ہوتی ہے جسکو عربی میں جبار اور اردو میں کھجور کا گودا کہتے ہیں۔ یہ اوسکے لیے ایسی ضروری ہے کہ اگر اسکو کوئی آفت لاحق ہو تو درخت خربالو ہو جائے۔ بخلاف دیگر اشجار کے کہ ان کا صرف ایک ہی سبب ہوتا ہے یعنی جڑ جو زمین میں قائم رہتی ہے۔ جب تک جڑ ٹھیک درخت بھی رہے گا ورنہ فنا ہو جائیگا۔

اگر درخت خرما کے لیے دوسرے ہیں۔ ایک جڑ۔ اور ایک چار دھڑ کھجور کا سفید گودا جو اس کے تنے میں سے نکلتا ہے۔

جو تھکی مشابہت یہ ہے کہ خرما کا تخم جسکو عربی میں طلع اور اردو میں کھجور کا پھول کہتے ہیں وہ زمین حیوان کی منی کے مشابہ ہوتا ہے اور اسی سے تلقیح کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں تھکی میں بہت سی مشابہتیں حیوانات کی پائی جاتی ہیں جنکا حصہ شمار کتابوں میں موجود ہے۔ لیکن یہاں اوسکے تذکرہ کا بوجہ اختصار موقع نہیں ہے۔

ان ہی وجوہ کو مد نظر رکھ کر جناب سرور عالم صلعم نے کس لطیف پیرایہ میں فرمایا ہے
 اَلْکَرَمُ اَعْمَلُ النَّمَلِ فَانْهَاجُ حِلْفَتِ لَمَنْ اَبْقٰی طِبْنَةَ اَدَمَ یعنی تم اپنی پہوپی کھجور کی تعظیم و تکریم کرو اس لیے کہ وہ آدم کی بھی ہوئی مٹی سے پیدا کی گئی ہے۔

یہ نظارہ ہو چکا کہ نبات کا انتہائی مرتبہ یہ ہے کہ زمرہ نباتات سے ترقی کر کے اُنہی حیوانات میں پہنچ جائے۔ اور نبات کا آخری مرتبہ اگرچہ اشرف مراتب نبات ہے۔ لیکن حیوان کے مراتب میں سب سے کم تر ابتدائی مرتبہ ہے۔ جسم جب اپنے تمام مراتب نبات سے بلکہ مرتبہ اخیرہ نبات سے ہی ترقی کرتا ہے تو اوسکی یہ صورت ہوتی ہے کہ زمین سے علیحدہ ہو جاتا ہے۔ اور اس جسم کو نبات کی مثل اپنے بقا و قیام کے لئے جڑوں کی

زمین میں قائم و ثابت رہنے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اسکو حرکت اختیار یہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ حیوانیت کا اولین و کمترین مرتبہ ہے مگر نبات کے اعلیٰ و آخری مرتبہ سے افضل ہے۔ لیکن یہ مرتبہ ضعیف ہے اسلئے کہ ایک حس کا ضعیف سا اثر اس میں ظاہر ہوتا ہے یعنی صرف حس لمس جبکہ حس عام بھی کہتے ہیں۔ اس مرتبہ میں باقی جاتی ہے۔

اس مرتبہ حیوانیت کی مثال صدف (سیپی) اور دیگر جانور ان صدفی ہیں جو کہ نہروں اور دریادوں کے کناروں پر ہوتے ہیں۔ ان جانوروں کا حیوان یا صاحب حس لمس ہونا اس وجہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جب اوئیں کوئی آہستہ سے اور جلدی سے اٹھائے تو وہ اپنی جگہ سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور اڑتے ہیں۔ اور اگر دیر میں پکڑ کے اٹھانا چاہو تو اپنی جگہ کو پکڑ لیتے ہیں اور چمٹ جاتے ہیں۔ معلوم ہوا کہ اپنے حس لمس سے معلوم کر لیتے ہیں کہ ہمیں کوئی پکڑ رہا ہے اور ہماری جگہ سے علیحدہ کرنا چاہتا ہے لہذا وہ جگہ پکڑ لیتے ہیں۔ اور چمٹنے کے سبب اون کا اٹھانا اور وہاں سے جدا کرنا مشکل ہوتا ہے۔ چونکہ اوئیں مشابہت نباتی بہت ہے اور افرق نبات سے زیادہ قریب ہیں اسلئے نقل مکان کے وقت زمین سے جدا ہوتے ہی ضعیف ہو جاتے ہیں اور تھوڑی سی حیات برائے نام اوئیں رہ جاتی ہے۔ پھر اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے تو وہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے کہ نقل و حرکت بھی ہو اور قوت حس بھی قوی ہو جیسے کیڑے مکوڑے اور پروانے اور بہت سے رینگنے والے جانور۔

اس درجہ سے ترقی ہوتی ہے اور نفس ناطقہ کا اثر زیادہ ہوتا ہے تو ایسا حیوان پیدا ہوتا ہے جسکے چار حواس ہوں جیسے خلد (ایک قسم کا اند باجوہ) جسمین سوائے حس بصر کے اور چاروں حواس ہوتے ہیں۔ یا بعض اور جانور جن میں کوئی حس ہوتا ہے اور کوئی نہیں حیوان اس درجہ سے ترقی کر کے ایک اور درجہ پر پہنچتا ہے۔ کہ اوئیں جس بصر ہوتی ہے مگر ضعیف جیسے غل (چونٹی) اور غل (شہد کی مکھی) اور دیگر حیوانات جنکی آنکھیں پوتہ

کے مشابہ ہوتی ہیں اور انہیں پلکین اور پوٹے جو اونکی آنکھوں کے ڈھیلوں کو ڈھک سکتے
 نہیں ہوتے۔ اسکے بعد جب نفس کا اثر قوی ہوتا ہے تو حیوان کامل بن جاتا ہے جسکے
 حواس خمسہ درست ہوں۔ باوجود حواس خمسہ بھی حیوان کے مختلف مراتب ہیں۔ بعض نبی
 ہوتے ہیں جنکے حواس اچھی طرح کام نہیں دیتے۔ اور بعض کے حواس لطیف و ذکی ہوتے
 ہیں کہ جس طرح او کو تعلیم و تادیب کر دیے ہی سیکھ جاتے ہیں۔ اور امر و نہی
 کو قبول کرتے ہیں۔ اور ادراک و تمیز کی استعداد رکھتے ہیں۔ جیسے بہائم میں گھوڑا اور
 طیور میں باز۔

اس حالت سے ترقی کر کے حیوانیت کے اعلیٰ مرتبہ پر پہنچتا ہے جو مرتبہ انسانی کے
 قریب تر ہے۔ اور اگرچہ یہ مرتبہ بہائم میں تمام مراتب سے اشرف و افضل لیکن مرتبہ انسانی
 سے کمتر اور ادنیٰ و ذلیل ترین ہے۔ جیسے بندر اور مثل اسکے دیگر حیوانات کہ صورت
 میں بالکل انسان سے مشابہ ہوتے ہیں اور انہیں اور انسان میں بہت تھوڑا فرق ہوتا ہے
 کہ اگر اس مرتبہ سے ذرا تجاوز و ترقی کریں تو مرتبہ انسانیت میں آجائیں اب حیوان میں
 نفس کا اثر زیادہ قوی ہوا۔ فہم و تمیز بھی آئی۔ اور ذرا ذرا سی باتوں کو اچھی طرح سمجھنے لگا۔ قد
 ہی راست ہو گیا یعنی انسان بن گیا کہ تمام حیوانات کا قدر جبکا ہوا ہے اور ہمارا تہ پادوں
 پر کھڑے ہوتے ہیں مگر انسان صرف دو پادوں پر سیدھا کھڑا ہوتا ہے (اچھی باتوں کی
 ہدایت پانے لگا۔ تادیب و تعلیم کو سمجھنے کے ساتھ حاصل کرنے لگا اور اوس میں ایک نوع
 کی استعداد آگئی۔ یہ مرتبہ اگرچہ جملة مراتب بہائم سے اعلیٰ ہے مگر مراتب انسانیت میں
 سے ادنیٰ و اخس خفیس ہے۔ انسان کامل کی طرف نسبت کر کے ملاحظہ کریں تو ادنیٰ
 ترین مراتب سے۔ اور یہ مرتبہ اگرچہ مراتب انسانی سے ہے لیکن ذمہ بہائم میں شمار کرنے کے
 قابل ہے۔ ایسے انسان اقصائے شمال و جنوب اور اسکے نواح وغیرہ میں
 بستے ہیں جیسے زمینی جو پاکستان کے آخری حصہ میں رہتے ہیں اور مثل اسکے دیگر

برائے کم صفت انسان جو بعض جزائرمیں پائے جاتے ہیں۔

ان دشمنوں میں اور بہائم کے مرتبہ اخیرہ مذکور میں زیادہ فرق نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ بھی اپنے منافع کو پورے طور پر تمیز نہیں کر سکتے۔ نہ اون میں قبول علم و حکمت کی قابلیت و استعداد ہے۔ اس لیے اپنے ہم سایہ قوموں سے جو مذہب و تعلیم یافتہ ہوں وہ کس فضیلت نہیں کر سکتے۔ اور مذہب و تعلیم یافتہ ہونے کے سبب بہت حالت میں رہتے ہیں۔ اسلئے تعلیم یافتہ و قوی اقوام اون سے مثل بہائم کے غلامی کی خدمت لیتے ہیں۔ اور فی الحقیقت خدمتگاری و غلامی کے سوا اور کسی قسم کی ترقی کی انہیں صلاحیت ہی نہیں۔

اس مرتبہ انسانی کے بعد نفس ناطقہ کا اثر انسان میں ترقی کرتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ اقلیم ثالث و رابع و خامس کے آدمیوں کو تم دیکھتے ہو کہ کیسے کیسے کامل العقل و ذہن فیہم طبع ہوتے ہیں۔ ہر قسم کی صنعت و حرفت میں اعلیٰ درجہ کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اور مختلف علوم و دقیقہ و فنون لطیفہ میں کس قدر عمیق نظر اور وسیع دستگاہ انکو حاصل ہوتی ہے۔ پھر یہ اثر اشرف و اعلیٰ اس سے بھی ترقی کرتا ہے اور ایسے اکمل و اعلم انسان پائے جاتے ہیں جو اپنی فکر سلیم و راستہ مستقیم کے سبب مشہور زمانہ و یگانہ دوران ہوتے ہیں۔ ایسے سر بلع الادراک و قوی السدس ہوتے ہیں کہ حالات آئندہ و اخبار مستقبلہ پر اطلاع پاتے ہیں۔ روشن ضمیری اس قدر بڑھی ہوئی ہوتی ہے کہ غیب کی باتیں گویا ایک باریک پردہ کے پیچھے سے دیکھ رہے ہیں۔

جب انسان اس مرتبہ شریفہ تک پہنچ جاتا ہے تو اُن کی ملائکہ کے متصل و قریب ہو جاتا ہے ملائکہ سے ہماری مراد وہ وجود ہے جو وجود انسانی سے اعلیٰ ہے۔ ایسی حالت میں مرتبہ انسان اور مرتبہ علیین میں بعض درجات باقی رہ جاتے ہیں جنکو وہ انسان ترقی یافتہ سلسلہ حاصل کر لیتا ہے۔

فصل آئندہ میں ہم تفصیل کیا تھا عالمِ صغیر (انسان) کی قوتوں کا اور اس کے باہمی اتصال کا حال بیان کریں گے۔ اور یہ بھی بتا دیں گے کہ انسان کے جو اس دنیوی اپنے سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتے کرتے کس طرح درجہ ملکی کے قریب پہنچ جاتے ہیں۔ اور ملائکہ سے استفادہ و استمداد کرتے رہتے ہیں۔

آئندہ بیان سے ناظرین دلائلِ کمین کو افقِ انسانیت کی انہما اور اس کے غایتِ شرف و علو مرتبت کا اندازہ ہو گا۔ اور معلوم ہو گا کہ روح کا اتصال (جبکہ قرآن مجید میں روحِ قدس فرمایا گیا ہے) کس طور پر واقع ہوا ہے۔ نیز ہمارے آئندہ بیان سے تمام موجودات کے مراتب مختلفہ ناظرین کے ذہن نشین ہوں گے۔ اور ہم بتائیں گے کہ درجہ رسالت و نبوت کس درجہ اشرف و افضل ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔



فصل دوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ انسان عالم صغیر ہے
اور اسکی قوتیں ایک دوسرے سے اتصال رکھتی ہیں

ہم کو یہ ثابت کرنا ہے کہ عالم کبیر یعنی اس عالم میں جس قدر اشیاء پائی جاتی ہیں مثلاً عناصر اربعہ اور دیرانی - اور آبادیان - اور بحر و بر - اور دشت و جبل - اور جمادات و نباتات و حیوانات غرض تمام چیزیں انسان میں ہی پائی جاتی ہیں - گویا کہ انسان ایک چوٹا سا عالم ہے - اور ان تمام اشیاء عالم سے مرکب ہے - بعض اشیاء اذہین ظاہری طور پر پائی جاتی ہیں اور بعض خفیہ ہیں یہاں اس دعویٰ کے متعلق ہم مختصر بیان کرینگے جس سے ناظرین ارباب فہم و یقین بالا جمال اس مسئلہ کو ذہن نشین کر لیں تاکہ فصول آئندہ میں جو امر نبوت کا بیان ہم کرنا چاہتے ہیں وہ سمجھ میں آسکے - ورنہ یہ تمام مضامین ایسے دقیق و وسیع ہیں کہ ہر ایک فصل کے مضمون کے لیے ایک ایک کتاب درکار ہے - لیکن اس کتاب میں تشبیہ کی گنجائش نہیں لہذا بالاختصار بیان کیا جاتا ہے -

انسان چونکہ مرکب ہے اس لیے یہ ممکن نہیں کہ عناصر بسیطہ بکالت بساطت والفراد اذہین پائے جاویں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بساطت فوراً انسان کو تحلیل کر کے معدوم کر دیتے مثلاً جزو ناری اگر بدن انسان میں بکالت بساطت آتا تو دوسرے اجزاء کو جو بدن میں موجود تھے جلا دیتا - اور تحلیل ہو کر وہ سب اجزاء اپنے اپنے مرکز پر جا پہنچتے -

ایسے ہی باقی عناصر کو قیاس کرنا چاہیے کہ وہ بھی بسیط ہو کر مرکب بدن میں پائے جاتے تو یہی حال ہوتا - ہمنے آگ کو ایسے مثال میں پیش کیا کہ اسکا فعل ظاہر ہے - پس معلوم ہوا کہ تمام عناصر مرکب ہو کر انسان میں پائے جاتے ہیں - اب اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ بدن انسان میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو حرارت و مہوت میں ناری قائم مقام ہیں - اور بعض برورت و مہوت میں ارض کو جابجا ہیں بعض حرارت

درطوبت میں ہوا کے قائم مقام ہیں۔ بعض برودت درطوبت میں پانی کے جگہ ہیں۔
 بدن میں نالکی قائم مقام مراد پتا ہے جو جگر کیساتھ لٹکا ہوا ہے کہ وہ جاریاں ہیں۔ اور اس مزاج کی جو غلط ہے
 یعنی صفراؤ کا مقرر مقام ہی ہے۔ اور حرارت دیہوت کا اتر تمام بدن کو اس ہی پہنچنا ہے۔ ارض کے قائم مقام
 طحال ہے کہ اس کا مزاج بار ویاں ہے۔ اور وہ ہی اس مزاج کے غلط یعنی
 سوداؤ مستقر ہے۔ اور سارے بدن کو اسی سے اس غلط کا حصہ حسب ضرورت
 تقسیم ہوتا ہے۔

ہوا کی جگہ بخون ہے جو رگون میں جاری رہتا ہے کیونکہ اس کا مزاج حار و رطب ہے۔
 جو ہوا کا مزاج ہے پانی کے بجائے بلغم ہے جس کا مزاج بار و رطب ہے۔ لیکن بلغم کی
 کوئی جگہ مقرر نہیں جیسے دیگر اخلاط کے لیے مقرر ہے۔ اس لیے کہ بلغم اوس حصہ غذا کو
 کتے ہیں جو پختہ وقت کچا رہ جائے۔ تو اوس میں بخلاف دیگر اخلاط کے دوبارہ طبع کی
 صلاحیت رہتی ہے۔ پس جو وقت وہ منقسم ہو جاتا ہے تو غذا رکال بن جاتا ہے اور
 فضلہ باقی نہیں رہتا۔ لہذا اوس کے قیام مستقل کے لیے مثل دیگر اخلاط کے کوئی
 ظرف نہیں بنایا گیا۔

دوسرے اعتبار سے انسان کو عالم کبیر سے یوں تشبیہ دیا جاسکتی ہے کہ قلب حرارت
 دیہوت کا معدن ہے لہذا وہ مثل آگ کے ہے۔ اور خون معدن و حرارت درطوبت
 ہے اس لیے وہ مثل ہوا کے ہے۔ اور دماغ معدن برودت و درطوبت ہے لہذا اوس کا
 مزاج پانی کا سا ہے۔ اور استخواناے بدن معدن برودت دیہوت ہیں اس لیے
 وہ بمنزلہ زمین کے ہیں۔

اور گویا یہ چاروں اعضا عناصر اربعہ کے اصول ہیں۔ اور عناصر ان کے فروغ ہیں۔
 ایسے ہی سچلہ اور باتون کے جو انسان د عالم صغیر میں عالم کبیر (دنیا) کے مشابہ
 پانی جاتی ہیں بعض یہ ہیں کہ برطوبات آنکہ اور منہ سے نکلتی رہتی ہیں یہ بمنزلہ

زمین کے چشمون اور نرون کے ہیں۔ اور بدن کے بنیادیں مثل ابر کے ہیں۔ اور پسینہ
 مثل باران کے ہے۔ بدن کی بڑی بڑی رگیں مثل ریس وادی کے ہیں جس میں پانی بہتا
 رہتا ہے۔ اور چھوٹی رگیں نرون اور چھوٹے چشمون کی قائم مقام ہیں۔ بدن کے
 بال زمین کے نباتات کے مشابہ ہیں۔ اور جو جاندار بدن کے اوپر پیدا ہو جاتے ہیں
 جیسے جون و عین و انکی مثال خشکی کے جانورون کی سی ہے اور جو جاندار بدن کے
 اندر پیدا ہوتے ہیں انکی تشبیہ حیوانات بحر سے ہے۔ بدن کا اوپر کا نصف حصہ
 جس پر چہرہ وغیرہ اعضا ہیں مثل زمین کے آبا و حصہ کے ہے جس میں شہر و قصبہ آباد ہیں
 اور نصف حصہ زیرین دیرانوں اور جنگلوں کے مشابہ ہے۔ تاکہ اپنے نورا و شعاع کے
 اعتبار سے ستارون کی مثل ہے۔ اور طبقات چشم افلاک ہیں جن میں ستارے چڑے
 ہوئے ہیں۔

جسم کے عوارض کی تشبیہ بالکل عالم کے حوادث کی سی ہے مثلاً دنیا میں ہوائیں چلتی
 ہیں۔ زلزلے آتے ہیں۔ طوفان برپا ہوتے ہیں۔ ایسے ہی چند ک کا آنا۔ زکام
 اور بخار ہونا۔ بدن کی بیماریاں ہیں جو اون حوادث کے مشابہ ہیں۔
 نیز جیسا کہ عالم میں مختلف اشیاء کے مختلف حالات ہیں۔ ایسے ہی بدن میں بعض اعضا
 بالذات و بالطبع حرکت کرتے رہتے ہیں۔ اور کبھی سکون پزیر نہیں ہوتے۔ بعض بذات
 خود ساکن ہیں۔ بعض بالعرض یا کسی محرک کے حرکت دینے سے حرکت کرتے ہیں۔
 جسم انسان کے بعض اعضا کو تعلق و خصوصیت خاصہ دوازدہ زوج و سب سے
 ہے۔ اور اون اعضا کی طبیعت برزخ و سیارات کے موافق بنائی گئی ہے۔ اس سلسلہ
 کی تشریح علم نجوم میں پورے طور پر کی گئی ہے یہاں اس کے بیان سے اندیشہ نہ کرنا
 اب اس امر اہم کے متعلق ہو گیا بیان کرنا ہے کہ عالم کبیر مستیر (دگول) پیدا کیا گیا ہے۔ اور
 یہی شکل مدور تمام اشکال سے افضل و اشرف ہے۔ لہذا عالم صغیر (انسان) کے

شابت عالم کبیر سے پوری نہیں ہوتی تا وقتیکہ یہ عالم صغیر ہی مستدیر نہو۔
غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عالم صغیر شکل مستدیر پیدا کیا گیا ہے۔ اسلئے کہ مقصود
تمام جسم انسان سے اس کا عضو اشرف و اعلیٰ یعنی سہ۔ اسی میں جملہ حواس رہتے ہیں
اور اس کے ذریعہ سے تمام آثار انسانیت یعنی تمیز و فہم اور ذکر و فکر وغیرہ ظاہر ہوتے ہیں
بلکہ نفس کی تمام قوتوں کا تعلق سر سے ہے۔ اور ایسی کو استدارت جو فضل الاشکال
ہے عطا فرمائی گئی ہے۔ یہی سر تمام بدن انسان میں مقصود بالذات ہے۔ لیکن اگر
اسکو علیحدہ پیدا کیا جاتا اور دیگر اعضا بدن کے ساتھ متصل نہوتا تو مدت دراز تک
باقی نہ رہ سکتا۔ اور اپنی حیات معین تمام نہ کر سکتا۔ اسلئے کہ انسان نقل مکانی اور
جدوجہد اور طلب حاجات و دفع اذیات کا محتاج ہے۔ اور یہ سب کام حرکت سے
ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ مستدیر شے کی حرکت تدریج یعنی لڑھکھنے سے ہو سکتی ہے
لہذا جب انسان اپنی ضرورتوں کے لیے حرکت کرتا۔ اور ہوتا بشکل راس مستدیر۔ تو ہمہ وقت
معروض آفات کثیرہ رہتا اور تھوڑے عرصہ میں فنا ہو جاتا۔ اسلئے اسکو دیگر اعضا کے ہمراہ
پیدا کیا گیا۔ یا جو اس مصلحت کے سر کو ایک ایسی حرارت کی ضرورت تھی جو اس کے مزاج
کے اعتدال خاص کی حفاظت کرتی رہے اور نہایت درجہ لطیف ہو۔ اس حرارت کیلئے
یہ بھی ضرور تھا کہ سر کے وسط میں اس کا مقام ہو تاکہ مثل مرکز کے کہ اطراف میں بالسادہ
اس کا اثر پہنچتا رہے اور سارے جسم کو یہ حفاظت کرتی رہے۔ مگر جو ہر دماغ بار و طبع ہے
پس اگر اس حرارت کا مقام وسط دماغ قرار دیا جاتا تو دماغ کی برودت و رطوبت اسکو فوراً
بجھا دیتی اور انسان فنا ہو جاتا۔ دوسرے وہ حرارت رطوبت و دماغ سے ملتی تو بخارات
کثیرہ پیدا کرتی اور وہ بخار چونکہ ہوا کا راستہ نہ پاتے اسلئے پھر حرارت ہی کی طرف متوجہ ہوتے
اور اسکو فنا کر دیتے۔

مصلح مذکورہ اور دیگر فوائد کے باعث جنکی تفصیل طویل ہے ضروری ہوا کہ یہ حرارت

دماغ سے بعید رہے لہذا اس کا مقام قلب تجویز ہوا۔ لیکن چونکہ قلب دماغ سے بعید ہے اسلئے ضروری تھا کہ مقام حرارت اور جوہر دماغ کے درمیان راستے بنائے جاتے جن سے حرارت دماغ تک پہنچ سکے۔ اس غرض سے وہ شریانات (قلب کی رگیں) پیدا کی گئیں جو قلب و دماغ کے درمیان ہیں اور جن سے روح دماغ کو پہنچتی ہے۔ اور چونکہ مخزن قلب سے منزل دماغ تک راستہ دور ہے اسلئے ضرورت تھی کہ حرارت زیادہ پیدا ہو تاکہ راستے طے کرنے میں اسکی قوت وحدت گھٹتے گھٹتے دماغ تک بقدر ضرورت و کفایت پہنچ سکے اور اسکی حفاظت مزاج کر کے اسی واسطے قلب میں مین زیادہ حرارت پیدا کی گئی۔

اب چونکہ قلب میں بہت زیادہ اور نیز حرارت ہے اسلئے اس سے بخارات دخانی نکلتے رہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ان بخارات کے نکلنے اور باہر کی ہوا جو مزاج کے موافق ہو۔ کھینچنے کے لئے پہونکنی کی ضرورت تھی جو ہمیشہ اپنا کام جاری رکھے اور بخارات موجود کو گھٹ کر زیادہ حرارت نہ پیدا کرنے دے۔ اس فائدہ کے لئے اس تادور حکیم نے یہ (پہیڑا) پیدا کیا جس کا یہ کام ہے کہ اندر کی گرم ہوا اور بخارات باہر کو دفع کرتا رہتا ہے اور باہر سے جو ہوا جذب کرتا ہے اسکو اپنے مزاج سے جہان کر بحالت اعتدال و موازنت قلب کی طرف بھیجتا ہے۔ اور باعث بقا و ثبات ہوتا ہے (اسی لطیف مضمون کو حضرت شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ نے کس بلیغ لطیف پیرایہ میں ادا فرمایا ہے۔ ہر نفسے کہ فرمودہ "عنہ نبیات است و چون برے آید بفرج ذات) اب چونکہ دماغ کم کرتا رہتا ہے اسلئے جب حرارت سے اسکی طاقت کم اور تحلیل ہو جاوے تو ضرورت تھی کہ اسکو کوئی غذا دی جائے جو تحلیل شدہ اجزاء کا بدل ہو سکے اس مقصود کے لیے بدن انسان میں تمام آلات غذا معدہ و جگر وغیرہ بنائے گئے۔ حتی کہ ہاتھ اور پیہر بھی اسی ضرورت سے بنائے گئے کہ انسان کو طلب خواہشات اور دفع مضرات و مکر وہات کے واسطے ان اعضا و آلات کی

ضرورت ہے۔

علاوہ ان مصلحتوں کے جو ہم نے بیان کیں اور سیکڑوں فوائد و مصالح ہیں۔ اور ایسی کتابوں میں بالتفصیل مذکور ہیں جو اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

بہر حال تمام مصالح ظاہری و باطنی و منافع خفی و جلی سے جناب باری عز و امہ کی قدرت بالغہ و حکمت کاملہ معلوم ہوتی ہے۔ فتبارک اللہ احسن الخالقین۔

اس بیان کے پورے طور پر یہ ثابت ہو گیا کہ انسان عالم صغیر ہے۔ اور ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ اس کی قوتیں اس طرح باہم اتصال رکھتی ہیں جیسے عالم کبیر میں اتصال ہے اور یہ بھی کہ جیسے عالم کبیر میں ادنیٰ مرتبہ سے اعلیٰ تک ترقی ہوتی ہے ایسے ہی انسان کی قوتیں بھی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرتی رہتی ہیں۔

انسان کی قوتوں کا بیان کرنا ہمارا مقصد واصل تھا مگر ان مضامین کے تحریر کئے بغیر وہ کتاب پیش نہیں کئے جاسکتے تھے اس مجبوزی کو یہ باتیں اول بیان کی گئیں۔ فصل آئندہ میں ان کا بیان آئیگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔



فصل سوم

اس فصل میں یہ بیان ہے کہ جو اس خمسہ ایک قوت مشترک کی طرف ارتقا کرتے ہیں

اور بزویع ابزری اوس سے اعلیٰ کی طرف ہی ترقی پاتے ہیں

سابقہ بیان کیا گیا ہے کہ ایک قوت حس مشترک ہے جو جو اس خمسہ کے مدركات و معلومات کو جمع کرتی اور ترکیب دیتی ہے۔ اور اگر یہ قوت نہوتی تو جب محسوسات سامنے سے غائب و زائل ہو جاتے تو جو اس کے معلومات کا کوئی محافظ و مولف نہوتا۔ اب ہم یہ بیان کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا اتصال جسم سے کس طور پر ہوتا ہے کہ جسم و نفس ایک دوسرے کا اثر قبول کرنے کے قابل ہو جائیں۔

چونکہ جسم بمقابلہ نفس کے انتہائی مرتبہ غلظت و تکرر میں ہے اس لیے نفس جب اسفل کی طرف حرکت کرتا اور جسم سے متصل ہونا چاہتا ہے تو اتصال یا بھی سے مجبور ہوتا ہے کیونکہ تا وقتیکہ جسم مرکب چند وسائل کے ذریعہ بقدر امکان لطافت نہ حاصل کرے نفس اپنی لطافت و نفاست تامہ کے سبب اوس سے نہیں مل سکتا۔ ایسے ہی نفس اسفل کی جانب حرکت کرتا اور بقدر امکان اپنی قوتوں کو جسم کی طرف متوجہ کرتا ہے تب جسم سے اتصال و تعلق حاصل کر سکتا ہے۔ الحاصل نفس و جسم دونوں ایک دوسرے کی طرف جھکتے ہیں اور نفس اپنی لطافت کو کم کرتا اور جسم اپنی کدورت کو دفع کرنا چاہتا ہے اور اتصال یا بھی ہوتا ہو اس قوتی کم کو شال سے بچنا چاہئے۔ غذا جب پیٹ میں پہنچتی ہے تو اول مٹھا اوسکو بند پچھنم کے لطیف بناتا ہے۔ پھر جگر میں بھیجتا ہے۔ اور زیادہ لطافت پیدا کر کے خون بناتا ہے اور فلسب میں بھیجتا ہے۔ قلب اوس رقیق خون کو اپنی حرارت سے اور زیادہ لطیف کر دیتا ہے اور باریک رگوں کے ذریعہ سے جہن کا نام شریکین ہے اور جو اندر سے خالی ہوتی ہیں داغ کی طرف بھیجتا ہے۔ وہ رقیق و لطیف خون اول رگوں میں اس طرح بہتا اور دڑتا ہے جیسے

نالیوں میں بانی۔ یعنی اون رگون میں کچھ جگہ خالی ہی رہتی ہے کہ اگر کہی خون بہر جاوے تو گھٹ کے نہ رہ جاوے۔

یہ خون مثل قلب کے جارہوتا ہے۔ اسلئے شریانات دماغ کی اوس فصنا میں جو خون کے علاوہ باقی ہے اس خون سے بخارات لطیف پیدا ہوتے اور دماغ کی طرف چڑھتے ہیں۔ وہ بخارات جتنا اوپر کو چڑھتے جاتے ہیں لطیف ہوتے جاتے ہیں یہاں تک کہ دماغ میں پہنچ کر بال برابر باریک رگون کے ذریعہ دماغ کے حصوں میں پھیلنے لگتے ہیں۔ اور اون بخارات کی حرارت دماغ کی برو دت سے ملکر ایک خاص اعتدال حاصل کرتی ہے۔ اور اس معتدل شے کو روح طبعی کہتے ہیں۔

اس روح کی نفاست و لطافت کی مناسبت سے نفس کی قوتوں کا فیضان آکات روح پر ہوتا ہے۔ یعنی جس قدر صاف روح دماغ میں پیدا ہوگی اوس قدر اوس میں نفس کے آثار (حس و فہم وغیرہ) قبول کرنے کی صلاحیت ہوگی۔

اب دماغ سے اعصاب تمام بدن میں پھیلنے لگتے ہیں اور انکے ذریعہ سے حس و حرکت ازا دی ہوتی ہے۔ یہی حس و حرکت ارادی حیوان کی خصوصیت ہے جو اسکو نبات سے ممیز کرتی ہے۔

اعصاب دماغ میں سے ایک جو قدر اعصاب نکہ میں آتا ہے جسے تل کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس میں یہ روح نہایت صاف و لطیف ہو کر آتی ہے۔ اور اسکے ذریعہ سے بینائی حاصل ہوتی ہے۔

ایسے ہی ایک عصب کان کی طرف گیا ہے جس سے سماعت کا کام لیا جاتا ہے علیٰ ہذا القیاس باقی جو اس۔

جب ہر ایک حاشہ میں محوسات کا اثر حاصل ہوتا ہے تو یہ اثر حس مشترک کی طرف جاتا ہے۔ اور وہ تمام جو اس کے مدریکات کو ادراک و احساس کرتی ہے حس مشترک نفس

کی ایک قوت ہے جو جسم کے اس لطیف جوہر یعنی روح کے انتہائے مرتبہ میں ہے اور یہ تمام آثار قبول کرتی ہے۔

اور جیسے ہر ایک حاسہ اپنے نوع خاص کے محسوسات کا ادراک کرتا اور ادون کا اثر قبول کر کے اس نوع کے اشخاص میں تمیز کرتا ہے۔ ایسے ہی حس جامع و مشترک تنہا تمام حواس کے جملہ آثار قبول کرتی اور ادون میں امتیاز کرتی ہے۔ لیکن ان دونوں کے طریقہ ادراک میں فرق ہے کہ حواس خمسہ جزئیات محسوسہ کے آثار و صورت آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے قبول کرتے ہیں۔ لیکن حس مشترک حواس کے تمام صورت کو دفعتاً واحد قبول و ادراک کرتی ہے۔ اور ادون صورتوں سے متاثر بھی نہیں ہوتی۔ اسلئے کہ حس مشترک خود صورت ہے۔ اور صورت دوسری صورت کو علی طریق التاثر نہیں قبول کر سکتی۔ بلکہ کسی اور طریقہ سے جو اس طریقہ تاثر سے اعلیٰ و اشرف ہے۔ اور اسی طرح تمام محسوسات کو بلا لحاظ وقت اور تجزیہ و انقسام کے ادراک کرتی ہے۔

اور جیسا کہ کسی جسم پر چند تصویریں ایک جگہ کہنچی جائیں تو ایک دوسرے کے اوپر چڑھتی اور مختلط و متراجم ہو جاتی ہیں۔ اس طرح حس مشترک میں اختلاط صورت کثیر نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ اسکے نزدیک متمیز و ممتاز رہتی ہیں۔

اس قوت سے مافوق ایک قوت اور ہے جس کا نام قوت تشخیص ہے اسکی جگہ مقدم حصہ دماغ ہے۔ لیکن بعض لوگ حس مشترک اور تشخیص کو ایک قوت سمجھتے ہیں۔

اسکے بعد قوت حافظہ ہے جو مثل خزانہ کے ہے کہ تمام صورت محسوسات ادون محفوظ رہتے ہیں۔ اور باوجودیکہ ادراک کئے ہوئے عرصہ دراز گزر جاتا ہے لیکن جب ضرورت پڑتی ہے قوت حافظہ اپنے خزانہ سے صورت یاد رکھ کر کو نکال کر سامنے لا کر پیش کر دیتا ہے اسکے رہنے کی جگہ دماغ کا آخری حصہ ہے۔ ان سے اعلیٰ و افضل نفس کی ایک اور قوت ہے جس کا نام فکر ہے یہی قوت ہے جسکے ذریعہ سے عقل مجرد کی جانب حرکت

کیجاتی ہے۔ یہ قوت فکر یہ انسان کے ساتھ مختص ہے اور دیگر حیوانات میں سے کسی میں نہیں پائی جاتی۔ اس قوت کا ظہور دماغ کے بطن اوسط میں ہوتا ہے۔

قوت متخیلہ و حافظہ حیوانات میں بھی پائی جاتی ہیں۔ اور وہ حصص جن میں ان قوتوں کی جگہ ہے ان کے دماغ میں ہوتے ہیں۔ لیکن بطن اوسط ان کے دماغ میں نہیں ہوتا اس لیے حیوانات رویت و فکر سے محروم ہیں۔ اس قوت کا نام انسانیت ہے۔ یہ قوت جس قدر زیادہ اور صحیح و سلیم ہوتی ہے اسی قدر انسان بہايم سے متمیز ہوتا ہے۔ اور جس انسان میں یہ قوت زیادہ حرکت کرتی ہے اور عقل کا فیض و اثر قبول کرتی ہے۔ اوسے قدر اوس میں انسانیت کی مقدار زیادہ ہوتی ہے۔ پس جو انسان اپنے درکات حواس میں اس قوت سے برابر کام لیتا رہتا ہے اور ہمیشہ ہر محسوس و درک کے اسباب و مبادی اولین پر غور کرتا رہتا ہے اور عقل کی جانب تجسس اسباب میں حرکت کرتا رہتا ہے۔ تو عقل اوسکو حقائق و درکات عطا فرماتی ہے۔ اور انسان میں صورت انسانیت کمال پزیر ہوتی ہے۔ اور اوسکا نفس اشیاء کی حقیقت کو تصور کرنے لگتا ہے۔ اور چونکہ یہ حقائق ابدی الوجود ہیں۔ کون فضا اور مدت و زمان کا فانی ہاتھ اون تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ وہ بسیط ہیں۔ لہذا صاحب فکر و رویت انسان انہیں حقیقتوں کے ادراک و تفتیش میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور اوس کے تمام سامعی و مقاصد کام کو حقائق اشیاء ہی ہو جاتے ہیں۔ نیز چونکہ یہ اشیاء زمانہ سے تعلق نہیں رکھتیں ایسے ان میں ماضی و مستقبل بھی نہیں ہوتا۔ بلکہ ہر حقیقت کی کیفیت و وجود ہر زمانہ میں یکساں ہے اس مرتبہ بشریت میں بھی انسان ترقی کرتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ ایسے درجہ پر پہنچ جاتا ہے کہ اگر وہ ان سے تجاوز کرے تو خدا انسانیت سے ترقی کر کے فرشتہ کا رتبہ حاصل کر لے جو انسانیت سے زیادہ بزرگ و منور ہے۔ اس موقع پر ملاحظہ فرمائیے کہ اس مرتبہ کی تفصیل بیان کیجاوے جیسا کہ دیگر مراتب کو بیان کیا گیا۔ اور ہمیں وحی کی کیفیت اور اوس کا انسان سے تعلق بیان کرنا سنا ہے۔

فصل چہارم

کیفیت وحی کے بیان میں

جس شخص نے گزشتہ فصول کے بیانات کو غور سے پڑھا اور سمجھا ہوگا اس نے معلوم کر لیا ہوگا کہ جو مرتبہ و مقام ہم نے سب سے آخر میں بیان کیا ہے وہ انتہائے شرف انسان و غایت کمال نبی آدم ہے۔

انسان جب اس مرتبہ پر پہنچتا ہے تو اس کے اوپر دو حالتوں میں سے کوئی ایک طاری ہوتی ہے۔ یا تو وہ اس مرتبہ میں ہمیشہ ترقی طبعی کرتا رہتا ہے یعنی مدت العمر احوال موجودات میں غور و غوص رکھتا ہے تاکہ اس کی حقیقتوں پر بقدر طاقت بشری مطلع ہو۔ اور اس دوام فکر سے اس کی نظر و فکر اس قدر قوی اور تیز ہو جاتی ہے کہ امور آئینیہ و اسرار و حانیہ اس کے نفس پر مثل بدیہیات کے ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ اور یہ ظہور اس بلند نظر و عالی فکر کے لیے ایسا ہوتا ہے کہ اس میں قیاس برہانی کی احتیاج نہ ہوتی۔ اس واسطے کہ برہان میں تدبیر بھی ترقی اسفل سے اعلیٰ کی طرف کرنی پڑتی ہے۔ اور یہاں اس کی عقل سنویر میں ایسی نورانیت و صفاء آجاتی ہے کہ سب کچھ ظاہر ہونے لگتا ہے۔

اور یہ حالت پیدا ہو جاتی ہے کہ امور آئینیہ بغیر اسکے کہ اس کی طرف ارتقا کیا جاوے حاصل ہوتے لگتے ہیں اس طرح کہ خود وہ امور مجردہ بوجہ اتصال باہمی اس عالمی منزلت روشن شمیر کی جانب انحطاط و نزول کرتے ہیں۔

حالت ثانیہ کو تفصیل سے یوں سمجھنا چاہیے کہ انسان کی ترقی اسی طور پر ہوا کرتی ہے کہ قوت حس سے قوت تشبیل کی طرف بڑھتا ہے۔ اور قوت تجلّی سے قوت فکر کی طرف ترقی کرتا ہے۔ اور قوت فکر سے قوت عقل کی طرف توجہ کرتا ہے۔ تب اس حقائق امور کا ادراک کرتا ہے جو عقل میں ہوتے ہیں۔ یہ تدبیر و ترقی اس کے ہوتی ہے۔

کہ تمام قویٰ باتصال روحانی متصل ہیں جیسا کہ ہم گزشتہ فصول میں بالتفصیل بیان کر چکے ہیں۔ لیکن یہ صورت ترقی و نقصا عد بعض مزاجوں میں منعکس ہو جاتی ہے۔ یعنی چونکہ قویٰ بوجہ اتصال نہایت قوی التاثرو قوی التاثیر ہوتی ہیں اسلئے بعض انسان کی قوتوں کا فیضان علی سبیل الاخطا ہونے لگتا ہے۔ پس اس حالت میں عقل قوت فکریہ میں اثر کرتی ہے اور قوت فکریہ قوت متخیلہ میں۔ اور قوت متخیلہ جس میں۔ اس وقت انسان امور معقولہ کے حقائق اور اسباب و سبب کو اس طرح دیکھنے لگتا ہے کہ گویا اس دنیا میں خلیج عن الذہن معاینہ فرما رہا ہے۔ اور گویا اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور کالون سے سنتا ہے۔ جیسے سونے والا سونے میں اشلہ محسوسات قوت متخیلہ میں دیکھتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ خلیج میں دیکھ رہا ہوں۔ اسلئے یہ اعلیٰ مرتبت انسان بقولات کو ملاحظہ فرماتا ہے۔ اور اکثر اوسکے مد رکات صحیح ہوتے ہیں جن میں سے بعض میں آئندہ کے لئے کوئی خوش خبری ہوتی ہے اور بعض میں خوف و خطر۔ اور کبھی امور معقولہ کو بعینہ ملاحظہ کرتا ہے کہ اوس میں تاویل کی احتیاج نہیں ہوتی اور کبھی بطور مزاد را کہ فرماتا ہے کہ تاویل کی ضرورت پڑتی ہے۔

اس افتراق احوال کے (کہ کبھی ایسا ہوتا ہے اور کبھی ویسا) اسباب مختلف ہیں جن کے بیان کی ہماری اس کتاب میں گنجائش نہیں۔

اس قوی الادراک و بیداروں انسان پر جب قوت عقل غالب ہو جاتی ہے تو محسوسات گویا کہ اوس سے غائب و علیحدہ ہو جاتے ہیں۔ اور وہ قوت متخیلہ میں ایسا مشاہدہ کرتا ہے کہ گویا محسوسات کی طرف انحدار و انحطاط فرما رہا ہے۔ ایسی حالت میں صاحب وحی جو کچھ دیکھتے اور سنتے ہیں اوس میں او کو مطلق شک و شبہ نہیں ہوتا۔ اور وہ مد رکات نہایت صحیح اور قابل وثوق ہوتے ہیں۔ اور چونکہ ایسے امور معقولہ کا جو عکس محسوسات ہوں باضی مستقبل واحد ہوتا ہے لہذا وہ ایک ہی وقت میں ساتھ ساتھ حاضر و ظاہر ہوتا ہے اور

یعنی جیسے وہ امور ماضی کا مشاہدہ کرتے ہیں ایسے ہی مستقبل کا۔ اور جب اہل دنیا کو ماضی و مستقبل کی خبر دیتے ہیں تو صحیح ثابت ہوتی ہے۔

اور جب وہ حضرات علمائے حقائق شناس سے اپنے مد رکات کا مقابلہ فرماتے ہیں تو دونوں کے انکشافات موافق ہوتے ہیں ایسے کہ مبادی و اسباب و احادیث تو قیاس ہی و احد ہونے ضرور ہیں۔ یعنی اگرچہ طریقہ انکشاف و ادراک میں فرق ہے لیکن اسباب و علل و ادراک ایک ہیں ہر نتائج و عواقب کیوں و احد نہوں۔ پس جب وہ اپنے حقائق مد رکہ و مسائل ملحدہ کا بیان اداں حکما و فلاسفہ سے کرتے ہیں جنہوں نے وہ حقائق اپنی تدریجی ترقیات و قوت ادراک سے حاصل کئے ہیں تو دونوں کی رائیں متفق ہو جاتی ہیں اور دونوں (دینی و فیلسوف) ایک دوسرے کی تصدیق فرماتے ہیں۔ بلکہ تمام مخلوق سے پہلے فلسفی و حکیم ہی انبیاء کی تصدیق کرتے ہیں کیونکہ وہ دونوں اداں حقائق امور کے ادراک و صداقت میں متفق ہوتے ہیں۔ اس واسطے کہ ان دونوں میں فرق تو صرف یہی ہے کہ فیلسوف اسفل سے اعلیٰ کی جانب ترقی کر کے مشاہدہ کیا ہے۔ اور نبی و پیغمبر نے اعلیٰ سے اسفل کی طرف انحطاط فرما کر ملاحظہ حقائق فرمایا ہے۔ جیسا کہ سطح اعلیٰ سے سطح اسفل تک مسافت ایک ہوتی ہے لیکن نسبت اداں شخص کے جو نیچے ہے اداں مسافت کو صعود کہتے ہیں اور بہ نسبت اداں شخص کے جو اوپر ہے ہیود کہا جاتا ہے۔ ایسے ہی اداں حقائق و مشاہدات کا حال ہے کہ فلاسفہ عظام ترقی فرماتے ہیں۔ اور انبیاء علیہم السلام انحطاط فرما کر ادراک کرتے ہیں مگر حقائق و احد ہوتے ہیں۔

البتہ اس قدر فرق ہوتا ہے کہ بوجہ ادراک قوت تخیل وہ حقیقتیں اور باتیں جسمانی و ہیولانی رنگت میں رنگی جاتی ہیں۔ ایسے کہ جس طرح عقل کی طرف امور ہیولانیہ صعود کرتے ہیں تو اپنی اصلی صورتوں کو چھوڑ دیتے ہیں۔ ایسے ہی امور عقلیہ قوت تخیل کی طرف ہیود کرتے ہیں تو صورت ہیولانیہ جو ان کے مناسب حال ہیں انتہا کر لیتے ہیں۔

پس جب نبی برحق ادن امور عقلیہ کا ملاحظہ و مشاہدہ فرماتے ہیں تو ادن کا نفس مطہر ادن کا اعتراف کرتا اور ادن کی صحت کو بلا ریب یقین فرماتا ہے۔ ایسے کہ یہی وہ جنہیں یقین میں چنکو انسان تدریجی حرکت اور فکر و رویت کیساتھ ادراک کرتا تو ادن کی صحت پر مطلق شبہ نہ کرتا۔ ایسے ہی فکر و رویت نے انحطاط کر کے ان کو مشاہدہ کیا۔ ہے تو یہی جائے شک و شبہ نہیں ہے۔

یہ بہت مرتبہ وسیع ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کے مدارج و منازل اس میں مختلف ہوئے ہیں۔

بعض مرتبہ ادن حضرات کو اور حقائق موجودہ بالکل ظاہر طور پر معلوم ہوتے ہیں جہیں کوئی خفا نہیں ہوتا۔ اور بعض دفعہ ادن میں کچھ خفا و غموض رہتا ہے جیسے کوئی پردہ و حجاب درمیان میں حائل ہے۔

اور ایسے ہی امور مستقبل کے ادراک میں اختلاف ہوتا ہے کہ کبھی وہ واقعات مثلاً جنگ اور فتنے وغیرہ جو صدیوں کے بعد واقع ہونگے ادن پر ظاہر ہوتے ہیں۔ اور کبھی ایسے حالات مشاہدہ فرماتے ہیں جو ہزاروں برس بعد پیش آنے والے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کو مخلوق کے سنانے اور سمجھانے کے لئے ایسا طریق بیان اختیار کرنا پڑتا ہے جو قریب الفہم ہو۔ اور تمام طبقات انسان ادس سے بالا شراک منتفع ہو سکیں۔ اس لئے وہ ایسے لفظ اور ضرب الامثال استعمال کرتے ہیں جو عام فہم ہونے کے باوجود خواص کو بھی تسکین بخش ہوں۔ اس کے کلام سے ہر شخص بقدر اپنی فہم و طاقت کے بہرہ اندوز ہوتا ہے اور نصیحت و حکمت حاصل کرتا ہے اور حب و دہد حضرات دیکھتے ہیں کہ کسی سیر و اور معتقد کی فہم و تفکر زیادہ ہے تو اس کو بقدر اعلیٰ صحت ادراک کے زیادہ تلقین فرماتے ہیں۔ چنانچہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ حضرت رسالت آپ صلعم نے امیر المؤمنین علی رضی اللہ عنہ کو جس قدر تلقین فرمایا ادس قدر

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کو نہیں بتایا۔ ایسے ہی ارباب عقل و فہم عربوں کو جو کچھ تعلیم فرماتے وہ بدوی و وحشی عربوں کو نہیں بتاتے تھے۔ ایسی کہ علم نفس کے لیے ایسا ہی ہے جیسے بدن کے واسطے غذا اور غذا کا کمال یہ ہے کہ بدن کو قائم رکھے۔ اسکی صورت کو کامل بنائے۔ اور قوت میں از دیا کرے۔ اگر بدن ضعیف کو زیادہ اور قوی غذا و ویدی جاوے تو اس سے ہضم نہو سکے گی اور دباں جان ہو جائیگی۔ اور اولٹا بیمار ہو جائے گا۔ ایسا ہی علم کا حال ہے کہ اگر نفس پر اسکی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈال دیا جائیگا تو بجائے فائدہ کے اسکو نقصان ہوگا۔

تلقین علم میں وہ صورت اختیار کرنی مناسب ہے جو طفل صغیر السن کیواسطے غذا میں کیجاتی ہے کہ اول دودھ پایا جاتا ہے۔ اور پھر آہستہ آہستہ نرم و لطیف غذائیں دیکر ایک مدت دراز میں اسکو اس قابل کرتے ہیں کہ وہ ثقیل غذائیں مثل گوشت و غلہ وغیرہ کی کھا سکے اور اگر ایک دم اسکو ثقیل غذائیں دیدی جائیں تو بچہ بیمار پڑ جائے اور بعض صورتوں میں ہلاک ہو جائے۔ ہمارا خیال ہے کہ جو کچھ ہم نے بیان کیا وہ اس دقیق مضمون کو سمجھانے کے لئے کافی ہوگا۔



فصل پنجم

اس بیان میں کہ عقل ایک بادشاہ ہے جو تمام مخلوقات کا
بالطبع حاکم و مطلق ہے

جناب باری عزوجل نے جو رتبہ عقل کو عطا فرمایا ہے وہ تمام مراتب سے اعلیٰ و افضل ہے
اس لیے کہ تمام مبدعات و مخلوقات عقل سے کمتر اور اس کے محتاج ہیں۔ اور عقل سب کو
اپنے فضائل و کمالات سے مستفیض کرتی اور اسے اپنا بیٹا ہی ہے۔

اگرچہ بعض ممکنات عقل سے بعید ہونے اور کدورات جسمانی میں آلودہ ہونے کی
وجہ سے اس کی اطاعت سے پہلو تہی کرتے ہیں۔ لیکن جو وقت عقل کے منور چہرہ کی
ذرا ہی زیارت کر لیتے ہیں تو فوراً اس کے آگے سر تسلیم و انقیاد خم کر دیتے ہیں۔ پس
عقل کی مثال ایک بادشاہ کی ہی ہے جو اپنے بعض خدام و عہدہ سے علیحدہ اور پردہ
میں رہتا ہے۔ مگر ان کو دیکھتا رہتا ہے اور وہ نہیں دیکھ سکتے۔ پس اس کی مخالفت و عدم
اطاعت اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ سامنے نہیں ہے اور یہ سمجھتے ہیں کہ ہکو نہیں دیکھتا
اور جب وہ پردہ اٹھادیتا ہے اور ملازمان کو معلوم ہو جاتا ہے کہ ہکو دیکھ رہا ہے تو
دیکھتے ہی فوراً سر سجدہ ہو جاتے اور مخالفت سے باز آ جاتے ہیں۔ بہائم کا خاصہ ہے
کہ انسان سے بالطبع خوف کرتے اور اس کی خدمت کرتے ہیں۔ باوجودیکہ بعض بعض
جانور اس قدر قوی ہوتے ہیں کہ کئی آدمیوں کے قابو میں بھی نہ آدیں۔ اگر کئی آدمیوں کو
پکڑالیں تو سب۔ بلکہ یہی نہ چوڑا سکیں۔ اور تمام اعضا و ان بہائم کے قوت اور جاست
میں انسان سے بڑے ہوتے ہیں لیکن ایک آدمی بہت سے قوی ہیکل حیوانوں پر
حکومت کرتا اور ان سے خدمت لیتا ہے۔ یہ ساری فضیلت عقل کے سید ہے۔

یہی حال انسان کا ہے کہ عوام جب کسی شخص میں حصہ عقل زیادہ پاتے ہیں تو اس کی

اطاعت کرتے اور اوس سے ڈرتے ہیں۔ جیسے دیہات کے مقدمہ ادپرنج۔
 اور یہ عقلاء یعنی مقدمہ وغیرہ اوس شخص کی اطاعت و ہدایت مانتے ہیں جو ان سے عقل
 میں زیادہ ہو جیسے حاکم و مجسٹریٹ ضلع و علیٰ ہذا انقیاس حج اور گورنر اور وائسرائے وغیرہ
 سبب یہ ہے کہ عقل بالطبع مخدوم و مطاع ہے جہاں پائی جائیگی دوسروں کو مطیع
 بنائیگی۔ حیوانات سے زیادہ عامہ ناس میں پائی جاتی ہے وہ مطاع حیوانات ہوتے
 ہیں۔ ان سے زیادہ مقدمہ وغیرہ میں پائی جاتی ہے لہذا عامہ انکی اطاعت کرتے
 ہیں۔ اسی طرح ترقی کرنے والے۔ اور جس میں سب سے زیادہ عقل ہو اوسکو تمام عالم
 کا مطاع و مخدوم پائیئے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ کسی شخص میں جس قدر فی الواقع عقل ہے اوس سے زیادہ سمجھی
 جاتی ہے اور اوس بنا پر اوسکی اطاعت کی جاتی ہے۔

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ بعض تسلط دوست و حکومت پسند اصحاب جو اپنی شرارت اور
 چالاکی سے سردار بننا چاہتے ہیں۔ تیزی عقل و چالاک کے ثبوت دیتے ہیں اور لوگوں
 کو ظاہر داری و تصنع سے تاراج کر لیتے ہیں۔ اور بسا اوقات اپنے مقصد میں کامیاب
 ہوتے ہیں۔

اس تمام بیان سے ناظرین کو واضح ہو گیا ہو گا کہ عقل کا مرتبہ کس قدر اشرف و افضل ہے
 اور وہ بالطبع مخدوم و مطاع ہے۔ تمام ممکنات اوس سے کمتر اور اوسکے خادم و اطاعت
 گزار ہیں۔ اور اوس سے امداد و اعانت حاصل کرتے ہیں۔ اسلئے کہ عقل کا شرف
 و افاضہ ذاتی ہے اوسمیں تصنع کو دخل نہیں۔

بعض ایسی صورتیں بھی ہیں کہ تصنع یا بخت و اتفاق سے بعض اصحاب مخدومیت و حکومت
 حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اونکے بیان کا یہاں موقع نہیں۔ مناسب ہو گا تو آئندہ
 تفصیل کی جائے گی۔

اس مضمون کو جتنے علیہ باب میں ایسے بیان کیا کہ معلوم ہو جاوے کہ جو لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں ہوتے ہیں وہ ایسے آثار و انکی عقل مقدس کے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں جو ہم لوگ خبر و سماع کے ذریعہ سے نہیں معلوم کر سکتے۔ اسی وجہ سے وہ لوگ بالطبع انکی اطاعت کرتے ہیں۔ اور اپنی جان و مال کو اوپر فدا کرتے ہیں۔ بلکہ حضرات انبیاء مرسلین کے لیے اپنے اعزہ و اقارب اور اہل و عیال تک سے دشمنی کرنے لگتے ہیں اور ان کے حکم کے موافق اپنی خواہشات و لذات سے ہاتھ اڑھاتے ہیں۔ اور با این ہمہ جس قدر ان سے خوف کرتے ہیں کسی شاہ ضحاک صاحب صفت و نادر سطر صاحب فوج و لشکر منصور و مظفر سے بھی نہیں ڈرتے۔ باوجودیکہ بادشاہ اپنے بہادر و ن کو عزت و دولت دیتا ہے اور انکی جائز و ناجائز خواہشیں بر لاتا ہے۔ بخلاف پیغمبروں کے کہ وہ لوگوں کو شہوات و لذات و ناجائز سے روکتے اور منع کرتے ہیں۔

اس خوف و اطاعت کا سبب اصلی وہی ہے جو پہلے بیان کیا کہ انسان و حیوان سب اویسی اطاعت کرتے ہیں جسکو عقل میں زائد پاتے ہیں اور اس کے آثار عقل حائثہ کرتے ہیں۔ بیان یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ بعض لوگ انبیاء علیہم السلام کے زمانہ میں بھی انکی تکذیب کرتے ہیں۔ اور بجائے اطاعت و انقباد ان سے دشمنی کرتے ہیں۔ اور انکو بزرگ سمجھنے کے بدلے اپنے تئیں معظّم و محترم قرار دیتے ہیں۔ یہ شبہ تنگی نظر و عدم فہم کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اس لئے کہ تمام اشیاء کے خواص طبعی میں یہ امر عارض ہوا کرتا ہے کہ کوئی شخص کسی وجہ خاص یا غرض خاص کی وجہ سے انکے مجراے طبعی سے عدول و خلاف کرتا ہے۔ ایسے ہی مخالفین و کفار بھی یہ تکلف تصدیق و اطاعت سے عدول کرتے ہیں۔ اور اکثر وجہ مخالفت نہایت قوی ہوتی ہے۔ مثلاً حسد کے سبب احکام نہیں مانتے۔ یا اپنی سرداری کے زوال کا خوف کرتے ہیں۔ یا خواہشوں اور لذتوں سے محروم ہونے کا اندیشہ انکو لاحق ہوتا ہے۔ یا

آباد و جداو کے مراسم قدیمہ کی محبت، نفع اطاعت ہوتی ہے۔ وغیرہ۔
 لیکن ہم نے جو کچھ بیان کیا وہ عقل کا خاصہ طبعی بیان کیا کہ جہاں ہوگی مطلع ہوگی اور جہاں
 زیادہ ہوگی زیادہ لوگ اس کے مطیع ہونگے۔ اور اسو طبعی کا یہی قاعدہ ہے کہ انسان کو اونگے
 اوپر عمل پیرا ہونے میں کوئی وقت و تکلف پیش نہیں آتا۔ ورنہ عوارض تو ہر امر طبعی کے
 ساتھ لگے ہوئے ہیں۔ مثلاً بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کی طبیعت کا مقتضا
 کوئی امر خاص تھا لیکن کسی سبب سے وہ اسے مطیع کو چھوڑ کر اسکی ضد اختیار کرتا ہے۔ اور
 اپنے نفس اور کائنات کے خلاف کام کرتا ہے۔ مثلاً بزدل ہوتا ہے۔ لیکن شجاعت
 کا اظہار کرتا ہے۔ بخیل ہوتا ہے مگر یہ تکلف سخاوت کرتا ہے۔ ظالم طبع ہوتا ہے لیکن
 کسی مجبوری و مصاحت سے انصاف کرتا ہے۔ ایسی مثالیں کثیر ہیں۔ اور یہ انسان کے
 لئے ایک عجیب آفت ہے۔ ایسے شخص کو معجب کہا جاتا ہے۔



فصل ششم

اس بیان میں کہ رویائے صادقہ بزرگوں کی تہ

نفس کی حقیقت اور اس کی حرکت ذاتیہ کا حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ اس کے ساتھ نوت کا بیان اور سبب خواب بیان کر دینے سے یہ مسئلہ بخوبی ذہن نشین ہو جائے گا۔
نوم کی حقیقت یہ ہے کہ نفس آلات حواس سے کام لیتے لیتے جب تک جاتا ہے تو آرام کرنے کے لیے اون سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور آلات کو بیکار چھوڑ دیتا ہے۔ اور وقت جو حالت طاری ہوتی ہے اس کو خواب کہتے ہیں۔

یہ آرام ایسے ضروری ہے کہ حواس آلات جسمانیہ میں اور بیست تمام اعضاء محنت سے تھک جاتے ہیں ایسے ہی ان کو بھی تھکان عارض ہوتا ہے۔ اس وقت اس کو ضرورت ہوتی ہے کہ آرام کریں۔ اور آرام کے وقت طبیعت اس کی کوپورا کرے جو کام کرنے میں پیدا ہو گئی ہے۔ مثال اس کی یہ ہے کہ آنکھ دیکھنے کا کام کرتی ہے اس طور پر کہ بطون مائع کی شریانات میں جو روح صافی ہے وہ اس عصبہ مخوفہ میں آتی ہے جو آنکھوں کے تلوں تک پہنچا ہے۔ اور وہ روح اس درجہ لطیف ہے کہ آنکھ کے طبقات میں گزرتے گزرتے تحلیل ہو جاتی ہے۔ اور آنکھ کے تل سے ایک شعلہ بنا کر نکلتی ہے جو خارجی روشنی سے (جو کہ ضور شمس وغیرہ سے) ہوا میں پیدا ہو جاتی ہے) اشکال نوکرتی ہے۔ اور وہ شعاع اون اشیاء کی ضور سے جو باطن چشم کے جرم ثقیل (درطوبت جلیدیہ) میں حاصل ہوتی ہے تشکیل ہوتی ہے۔ اور اسی تکلیف و کیفیت کو رویت و نظر کہتے ہیں۔

پس جب اس طریقہ سے انسان اشیاء کو دیکھتا ہے اور روح مہذب و صافی بالکل تحلیل ہو جاتی ہے تو روح مکرر و غیر مصفی اس کی جگہ آجاتی ہے۔ ایسی حالت میں انسان آنکھوں میں ایک تکلیف اور درد محسوس کرتا ہے۔ اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دھندلا دیکھتا ہے

یا آنکہ میں ریت سا آگیا ہے۔ آنکہ کی تشبیہ جو من کی سی ہے کہ جسمین صاف پانی بہل رہا ہو
 اگر آدمین کوئی سوراخ ہو تو آدمین سے اول صاف پانی نکلے گا اور بعد کو مکدر اور گدلا۔
 پس اگر اوس کا سفد بند کر دیا جاوے اور پانی بھر بہر دیا جاوے تو جو من حالت اصلی پر
 رہے گا۔ ورنہ اوس کا سارا پانی ختم ہو جائیگا۔ ایسے ہی آنکہ میں سے روح صافی ختم ہو جائی
 تو ضرور ہے کہ اوس کا سفد یعنی آنکہ کا قتل بند کر دیا جاوے اور آنکہ کے پوٹے بھی
 بند ہو جائیں تاکہ روح صافی جو وسیلہ بشارت ہے پھر جمع ہو جاوے۔ اور یہ حالت
 آنکھوں کے لئے ہمیشہ جاری رہنی چاہیے تاکہ افعال جسم اپنے مجرائی طبعی پر چلتے رہیں
 اور اسی آرام و سکون کا نام خواب ہے جو حسب بیان بالا آنکہ اور تمام حواس کے لئے
 واجب و لازم ہے۔

پس ایسی حالت میں کہ حواس معطل ہوتے ہیں نفس کو حرکت کا موقع نہیں ملتا۔ لیکن
 نفس کا بیکار رہنا ممکن نہیں۔ لہذا جب جزئیات خارجیہ اپنے اندر اک کے لئے نہیں پاتا
 تو ان جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے جنکو بذریعہ حواس کے پہلے اور اک کیا تھا اور قوت
 حافظہ کے خزانہ میں محفوظ رکھتین۔ اور انہیں تھرت کر نے لگتا ہے بدین لویہ بعض
 جزئیات کو بعض سے ترکیب دیتا ہے اور اوس ترکیب و تصرف سے جو دراک حال
 ہوتا ہے وہ کبھی عجیب و نادر ہوتا ہے گویا غیب کی باتیں دیکھ رہا ہے۔ مثلاً انسان کو
 اڈوتا ہوا دیکھتا ہے۔ اور ایک اوتھ کسی پرندہ پر سوار ہے یا ایک کائے ہے جس کا
 جسم افضل انسان کا ہے۔ اور اسی قسم کے ترکیبات باطلہ دیکھتا ہے۔ ان سب کو
 اضغاث اسلام کہتے ہیں (خواب ہائے پریشان)

لیکن نفس جب خواب میں عقل کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور مدركات حواس میں مشغول
 نہیں ہوتا تو ان اشیاء کو ملاحظہ کرتا ہے جو زمانہ آئندہ میں واقع ہونے والی ہیں۔
 اب اگر اس معانیہ میں اوس کو حفظ و فروجہیت تامل ہوتی ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے وہ

صادق و صحیح ہوتا ہے جس میں تاویل کی حاجت نہیں ہوتی۔ اسکے کہ نفس اسکو بعینہ دیکھتا ہے۔ اور اگر دلچسپی کم ہے تو جو کچھ دیکھتا ہے بطور رمز و اشارہ کے ہوتا ہے جو محتاج تاویل ہے۔ اسکو رو یا کے صادق و منام صادق کہتے ہیں۔ یہ خبر و نبوت ہے اسلیے کہ نبی علیہ السلام کا یہی حال ہر وقت اور ہمیشہ رہتا ہے بیداری و خواب دونوں میں یہ کیفیت اوپر طاری ہوتی ہے۔ لیکن دوسرے لوگوں کی صرف خواب میں یہ کیفیت ہوتی ہے اور وہ بھی کبھی کبھی۔ گاہے گاہے۔ اور یہ صفت قصد یا تعلیم و تقسم سے حاصل نہیں ہو سکتی اسی وجہ سے اگر کوئی شخص تمام عمر میں اس قسم کا ایک خواب ہی دیکھے تو اوپر واجب ہے کہ نفس کی حالت اور اسکی سعادت پر غور کرے۔ اور سمجھے کہ سعادت نفس ہمیشہ باقی رہنے والی نعمت ہے لہذا اسکے حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اور سعادت دارین حاصل کرے۔ اللہم ابدنا الصراط المستقیم



فصل ہفتم

نبوت و کمات میں کیا فرق ہے۔

اس موقع پر مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم کمات کی حقیقت بیان کریں پہر اوس میں اور نبوت میں جو فرق ہے اوسکو ظاہر کریں۔

انفس کی اس قسم کی قوتیں اکثر اوقات میں ظاہر ہوتی ہیں جب کسی پیغمبر کی بعثت قریب ہوتی ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ فلک میں جب کوئی ایسی شکل پیدا ہونے لگتی ہو جس سے عالم میں کوئی امر اہم انقلاب عظیم پیدا ہونے والا ہو تو اس شکل کے ظاہر ہونے کی ابتداء اوسوقت تک کہ وہ شکل تمام و کامل ظاہر ہو۔ چند ایسے موجود عالم نظم میں آتے ہیں جو اس شے مقصود کامل کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ وجود غیر مکمل ہوتے ہیں اسلئے کہ ان کا سبب یعنی شکل فلکی بھی غیر تمام ہوتی۔ ہتہ۔ اور جب وہ شکل آسمان میں تمام و کامل ہو کر ظاہر ہوتی ہے اوسوقت عالم میں ایک ایسا مکمل وجود پیدا ہوتا ہے جو اس شکل کا مقتضا تھا گریہ وجود بہت تہوڑے سے وقت میں معرض ظهور میں آتا ہے اسلئے کہ فلک ہر وقت مختلف حرکات کرتا رہتا ہے۔ اور بہت جلد جلد اشکال بدلتا رہتا ہے۔ پس وہ قوت کاملہ جو اس شکل خاص کا مقتضا ہے ایک شخص میں یا دو یا تین شخصوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور یہی شخص یا اشخاص اس شکل کا اثر پورے طور پر قبول کرتے اور بالاستیعاب تکمیل قوت کرتے ہیں۔ اور جو انسان اس شکل کے تمام سے قبیل، قریب زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں وہ ناقص القوت ہوتے ہیں۔ اور جس قدر شکل تمام سے اونکو بعد ہوتا ہے اوسی قدر اونکی قوت میں نقصان ہوتا ہے۔

شکل مکمل کا اثر اس عالم میں بہ لباس نبوت جلوہ افروز ہوتا ہے۔ اور اشکال ناقصہ کے آثار کمات کی صورت میں ظهور پزیر ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے ایک زمانہ طویل کے بعد

نبوت شخص واحد کو ملتی ہے۔ یا بعض زمانوں میں دو اور تین شخصوں کو وحی کے مبارک خطاب سے سرفراز فرمایا جاتا ہے۔

اسی جیسی قدرت ہدایت عامتہ اس کی مختلف ملکوں اور شہروں میں ہوتی ہے اسی کے اقتضائے حضرت باری جل و علا کہی اور انبیاء کو چند شہروں اور ملکوں میں بھیجتا ہے اور وہی ایک شہر میں ایک سے زیادہ جمع فرماتا ہے۔

پس جب نبوت ظاہر ہو جاتی ہے جو اس شکل تمام کا اثر تمام ہے تو جو قومیں اس سے مقرب ہو جو حریدار ہوئی تھیں اور کائناتِ خداوندی کے مقابلہ میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ اسی سبب ہر نبی کے ظہور کے زمانہ میں اور باتوں کی کثرت و ترقی ہوتی ہے جس کا کمال و اتمام اس نبی عالی مرتبت کے ذریعہ سے دکھانا منظور ہوتا ہے۔ اسی بنا پر

علمائے متکلمین نے فرمایا ہے: ”جو قوم جس صفت میں کمال لیاقت و نہایت فضیلت کا درجہ رکھتی ہے اس قوم میں اللہ تعالیٰ ایسا نبی بھیجتا ہے جو اسی صفت میں کامل ہو تاکہ ان لوگوں کو اپنے انوار کمال کے معجزہ سے یہ ان و عاجز کر دے۔ اور وہ کسی شخص اور کسی مقام کی تاب نہ لاسکیں۔ اس میں یہ مسلمات ہے کہ اگر کسی دوسری قوم کا معجزہ دکھایا صاحبِ شہسبائی کو یا جاتا تو لوگ یہ کہہ سکتے کہ تم نے ایسی چیز پیش کی ہے جو کوہِ ثنین جانتے اگر جانتے ہو تو تم سے بہتر کرو گے۔“

علمائے متکلمین کا یہ قول صحیح ہے۔ بیان کے مطابق ہے۔ اور انہوں نے اسلی بنا پر اچھے طور پر سمجھائی۔

اب کہہ سن کی حالت پر غور کرنا چاہیے کہ جب وہ اس قوتِ رکانت کو اپنے نفس میں محسوس کرتا ہے تو بالارادہ حرکت کرتا ہے تاکہ اس قوت کی تکمیل کرے۔ لیکن چونکہ فی الحقیقت وہ قوت ناقص ہوتی ہے۔ اسلئے امور حسیہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اور کہہ سن ایسے علامات ظاہر کرتا ہے جیسے لوگ۔ فال۔ دیکھتے ہیں۔ یا جانور دن کو اڑا کر تخمین و قیاس کیا کرتے ہیں

(جسکو جرکتے ہیں) یا بعض لوگ سنگریزوں کو کھٹکھٹاتے ہیں کہ توجہ یکسو ہو اور ان کے علاوہ اقسام کی ترکیبیں بھی کرتے ہیں۔ ایسے ہی بعض حرکات کا ہن کرتا ہے۔ تاکہ لوگوں کے سوالات کا جواب دے سکے۔ کہی کا ہن ایسا کلام موزون و مسجع بولتا ہے جس میں اسکو وزن و قافیہ کا تکلف بھی کرنا پڑتا ہے۔ اس سے اسکا یہ مقصود ہوتا ہے کہ جو اس کی طرف سے توجہ کو منحرف کر کے اس کلام کی جانب مبذول کرے۔ چنانچہ اس ترکیب سے اس کا نفس یکسو ہوتا ہے۔ اور اثر کمزور ہوتا ہے۔ اور جو زبان سے کتنا بہت وہی اور۔ سکے قلہ پہ بین ہو زور جا کرین ہوتا ہے۔

ان صورتوں اور ترکیبوں سے جو خطر آگاتا۔ جس کی بھی احتیاط و ارتقا ہوتا ہے اور کہی نہیں ہوتا۔ جبکا سبب یہ ہے کہ ۱۸۰۔ پشیمانان یا تلمیذ کہتا پارتا ہے۔ لیکن چونکہ خود بخود اپنی طرف سے تکمیل کرتا ہے اور وہ اس سے اپنے عاقل ہوتا ہے کہی کاذب۔ اور اس میں تزلزل و مذہب جمالت کے سبب بخود اسکو اپنے احکام پر وثوق و اعتماد نہیں رہتا۔ پس اس خیال سے کہ اگر صاف صاف کوئی حکم لکھا اور غلط ہوا تو سر بازار ہی ہو جائیگی اور عوام میں وقعت جاتی رہیگی۔ اکثر بالقصد ایسے محمل کلام کرتا ہے کہ اوس میں دونوں پہلو نکلتے رہیں۔ اور کہی مکر کرتا ہے اور ایسی خبریں دیتا ہے جو فی نفسہ بالکل بیچ ہوتی ہیں۔ اکثر اوقات امر پیش آمد کی نسبت اس کے نفس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی تو ظن و تخمینہ سے کوئی بات کہہ دیتا یا پشیمان ہوتا کہی اور چونکہ بعض کا ہن نا۔ ساف و انسانی سے قریب ہوتے ہیں اور بعض بعید اسکے گمانت میں مختلف درجات و مراتب ہوتے ہیں

جو حال سفرات انبیاء علیہم السلام تمام کاموں سے اس اعتبار سے فرق و امتیاز رکھتے ہیں کہ کام کی گمانت میں کذب ضرور ہوتا ہے۔ دوسرے کا ہن اکثر جمالات کا ادعا کرتے ہیں اسلئے کہ انکو بعض باتیں منکشف ہوتی ہیں جو بظاہر محال ہوتی ہیں لیکن جو

یوحہ نقصان قوت کے وہ انکی صحیح تاویل نہیں کر سکتے۔ اسلئے بحجہ بلا تاویل و توجہ بیان
 کر دیتے ہیں۔ اور وہ ناممکن الوقوع ہونے کے سبب انکے عدم کمال کی علامت
 ثابت ہوتے ہیں۔ اگر اتفاقاً کوئی کاہن صادق و سلیم الراے ہوتا ہے تو وہ اپنے
 مرتبہ واقعی و مقام اصلی سے تجاوز نہیں کرتا اور اپنی لیاقت و حالت کو اچھی طرح سمجھتا ہے
 ایسے صداقت پسند و شہتمند کاہن کو جب کسی پیغمبر برحق گزیدہ خالق مطلق کی رسالت
 و بعثت کا حال معلوم ہوتا ہے تو فوراً دسپرا ایمان لاتا ہے۔ اور سب سے پہلے وہی تصدیق
 نبوت کرتا اور فرائض تسلیم و اطاعت بجا لاتا ہے۔ جیسا کہ سوادین قاریب اور علیک وغیرہ
 کی نسبت مروی ہے کہ یہ بڑے روشن ضمیر کاہن تھے۔ اور جناب رسالتہاب سلم پر بعد
 قلب ایمان لائے۔ اور بڑے کامل الایمان اصحاب میں شمار ہوئے۔ اور ان کا اسلام
 پر خاتمہ بالآخر ہوا۔



فصل ہشتم

نبی مرسل و نبی غیر مرسل کے بیان میں۔

نبی مرسل بہت سی خصلتوں اور صفتوں میں تمام انسانوں سے ممتاز ہوتا ہے جن میں سے ایک خصوصیت خاص یہ ہے کہ جو خصائص فاضلہ و فضائل کاملہ نبی مرسل میں جمع ہوتے ہیں وہ کسی انسان میں نہیں ہوتے۔ اور اسی مجمع حسنات ہونے کے اعتبار سے وہ سب سے اشرف و افضل ہوتا ہے۔

لیکن نبی غیر مرسل کی یہ شان ہے کہ اوپر اکثر حقائق امور منکشف ہوتے ہیں۔ اور جو فیضان حضرت باری جل و علا کی درگاہ سے اوپر وارد ہوتا ہے اس سے بقدر وسعت و روحانیت خود مستفیض و متجلی ہوتے ہیں۔ اور ایسی روحانیت و نورانیت خدا داد ہوتی ہے کہ اسفل سے اعلیٰ کی طرف بہ تعلیم و تدریج ترقی کرنے کی ادنیٰ ضرورت نہیں لیکن ادنیٰ جو حقائق منکشف ہوتے ہیں ان کے دوسرے دن تک پہنچانے اور تبلیغ کرنے پر وہ مامور نہیں ہوتے۔ اسی وجہ سے ادنیٰ ضرورت نہیں کہ امور منکشفہ میں قوت فکر ہے۔ قوت خیالیہ وغیرہ کی طرف تجاووز و انحطاط کریں۔ البتہ یہ مرتبہ ادنیٰ عنایت فرمایا جاتا ہے کہ احکام و ارشادات مبفیض حقیقی جو ادنیٰ کی طرف خطاب کئے جاتے ہیں۔ کان سے سن سکتا ہے۔ اور اس صفت عالیہ کو مناجات کہتے ہیں۔

ایسا انسان جو مرتبہ نبی مرسل مشرف و مکرم ہو تمام انسانوں سے نہایت شریف و ممتاز ہوتا ہے اور باختصاص فیضان باری مخصوص ہوتا ہے۔ اور امور تبلیغ و ہدایت نہیں پس اگر انبیاء غیر مرسل کسی کو نصیحت و معظمت فرماتے اور ان کی دیر بہیز گاری کی ہدایت کرتے ہیں تو صرف بر بنائے شفقت و خیر طلبی۔ در نہ یہ ادنیٰ کا فرض منصبی نہیں۔ اور اوپر منجانب اللہ واجب و لازم نہیں کہ ہدایت مخلوق فرمادین۔

فصل پنجم

اصناف و حی کے بیان میں۔

قوائے نفس کے اقسام تعداد میں جس قدر ہیں اور سید قدرت وحی کے اصناف بھی یہی چاہئے کہ ایسے کہ جناب باری کی بارگاہ سے جو فیضان و اکرام نفس ناطقہ پر بصورت وحی صادر ہوتا ہے اور اس کو نفس یا تو اپنی تمام قوتوں کے ذریعہ سے قبول کرتا ہے۔ یا بعض سے پس ہر قوت کے اعتبار سے وحی کی قسم علیحدہ قرار دی گئی۔

تقسیم اول کے اعتبار سے قوائے نفس کی دو تسمین ہیں ایک حس دوسری عقل اور ان میں سے ہر ایک اقسام کثیرہ رکھتی ہے۔ اور ان اقسام میں سے ہی ہر ایک کی بہت تسمین ہیں۔ حتیٰ کہ اقسام نفس کی جزئیات بے انتہا دے شمار نکلتی ہیں۔ اور یہ کثرت اقسام و تعدد اقسام اس وجہ سے ہے کہ نفس کے آلات کثیرہ و مرکبات متعدد ہیں۔ اور ہر ایک کے اعتبار سے علیحدہ اسکا نام اور قسم ہے۔

نفس کی وہ قوتیں جو اس میں پائی جاتی ہیں انکی بھی اقسام و اصناف ہیں۔ بعض قسم جو اس کی ایسی ہے کہ اسکا شمار مرتبہ نبات میں ہے۔ اور بعض ایسی ہے جو حیوان بھی کے درجہ میں داخل ہے۔ اور بعض جو اس افق انسان میں شمار کئے جاتے ہیں۔ ان سب جو اس میں وہ حواسہ جو افق انسان میں ہے مرتبہ میں سب سے اعلیٰ

و اشرف ہے یعنی حس سمع و بصر۔ تفصیل اسکی ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حیوان سب سے پہلے جو نفس کا اثر قبول کرتا ہے اور جسکے ذریعہ سے نبات سے تسمین و ممتاز

ہوتا ہے وہ حس لمس ہے جو صدف نام جانور کے اصناف میں پائی جاتی ہے۔ اور

اس سے اعلیٰ مرتبہ جس ذوق و شہم کا ہے جو اکثر کپڑوں اور پردوں وغیرہ میں پائی جاتی ہے۔ پھر مرتبہ اخیر میں جب حیوان قوائے سمع و بصر کی صورتیں قبول کر لیتا ہے تو

شریف ترین حیوان بن جاتا ہے۔ جسکی کافی تفصیل ہم سابقاً بیان کر آئے ہیں۔ اور امثلہ اور تشریحات کے ذریعہ سے ابھی طرح واضح کر دیا ہے۔

اس بیان سے یہاں یہ ظاہر کرنا اور سمجھانا مقصود ہے کہ حس سمع و بصر دیگر حواس سے اس کے شریف ہیں کہ یہ دونوں اور دن کی نسبت زیادہ بسیط ہیں اور ہیولی کے کم مخالطت رکھتی ہیں۔ کیونکہ یہ دونوں حواس صورت امور کو قبول کرتی ہیں بغیر اسکے کہ دن اور کی طرف مستحیل ہو جائیں۔ بخلاف دیگر حواس کے کہ وہ کسی امر محسوس کا اثر بغیر مخالطت و مزاجت اجسام اور بغیر راستی کہ ہیولانیہ کے قبول نہیں کرتے یعنی خود جسم محسوس سے ملے بغیر حس نہیں کر سکتے۔

اور چونکہ حقائق کی صورتیں جو نفس پر افوق سے وارد ہوتی ہیں ہیولی سے کسی قسم کا اختلاط و ملاہست نہیں رکھتیں اس لیے حس سمع و بصر کے تجاوز نہیں کر سکتیں کیونکہ دیگر حواس کی طاقت و استطاعت سے خارج۔ ہے کہ دن حقائق کو بوجھ اپنی مادیت و ہیولانیت کے کسی طرح بھی قبول کر سکیں۔

با این ہمہ یہ حقائق شریفہ و معانی بسیطہ جب سمع و بصر کی طرف پہنچتے اور منتہی ہوتے ہیں تو خواہ مخواہ دن حقائق میں مادہ کا ایک اثر خفیف ضرور آجاتا ہے۔ گویا ہیولی کا سایہ پڑ جاتا ہے۔ اور لباس ہیولانیت و مادیت سے فی الجملہ ضرور ملیں ہو جاتے ہیں لیکن وہ حقائق مادیت و کدورت اس سے زیادہ اختیار نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہو تو وہ معانی بسیطہ اپنی بیاطت و تجرد سے خارج ہو جائیں۔ اور یہ امر محال ہے۔

پس ظاہر و ثابت ہو گیا کہ جس قدر شمار میں نفس کی قوتوں کے اصناف ہیں اسی قدر گنتی میں وحی کے اقسام ہیں۔

البشیرین قسم کے حیوانات مذکورہ جو افق حیوان ہیومی میں داخل ہیں اور نبات سے قریب

ہیں انکی قوتیں تشنیٰ ہیں یعنی جس لمس و ذوق و شہم وحی کا مورد نہیں ہو سکتے۔
قوی درجہ وحی کا یہ ہے کہ سوائے ان تین قوتوں کے باقی تمام قوتوں کے ذریعہ
سے نفس اس کو قبول کرے۔

اس سے زیادہ قوی و بہتر وحی یہ ہے کہ نفس بعض قوتوں کے ذریعہ سے ادراک
و قبول وحی فرماوے۔

اور بہترین داعی درجہ وحی کا یہ ہے کہ نفس قوت واحدہ سے اس کو قبول کرے۔

ہیں سعادت بزور بازو نیست

تا نہ بخش خدا کے بخشندہ



فصل دہم

نبی و تنبیہ میں کیا فرق ہے

اگرچہ نبی و تنبیہ کا فرق عقلاً اہل نظر و حکماء سے بائبر کے نزدیک صاف ظاہر و روشن ہے۔ لیکن اذن لوگوں پر مخفی ہے جو عوام ہیں یا اپنے کو خاص جانتے ہیں لیکن فی حقیقت فکر و تمیز میں عوام سے مشابہت رکھتے ہیں۔ لہذا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم مختصر طور پر اس فرق کو ہی بیان کر دیں تاکہ مضمون کتاب تمام ہو جائے اور طوالت بھی نہ ہو۔ ہم نہایت مفصل و مدلل طریقہ سے ثابت کر چکے ہیں کہ ہر نبی و پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام تمام انسانوں سے بوجہ اوس خاص مرتبہ کے افضل و اشرف و تمیز و ممتاز ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور جیسا کہ عام و خاص اہل حاجات انسان لذات دنیاوی کے تحصیل کے محتاج ہیں اور ہمہ وقت ان ہی میں غور و منہمک رہتے ہیں۔ حضرات انبیاء ان خواہشوں اور لذتوں کی مطلق حاجت نہیں رکھتے۔ اور بوجہ انہماک حقائق و معارف جنکی طرف وہ مانوس و مایوس ہو گئے ہیں اذن حضرات کی توجہ ان لذتوں کی جانب سے بالکل منعطف و منطفی رہتی ہے۔

یہ حضرات معانی سبیلہ و حقائق شریفہ کو درو طریقہ سے ادراک فرماتے ہیں ایک سیہ ہے کہ اذن حقائق کو عام بیداری میں اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور کانون سے سنتے ہیں جیسا کہ ہم سمع و بصر کی کیفیت اور اوس کا امکان کسی فصل میں بتفصیل بیان کر چکے ہیں ایسا ادراک و علم احوال وحی میں سے ایک حال ہے جبکی تشبیہ یہ ہے کہ کچھ حقیقت حقہ جب مافوق سے فائض ہوتی ہے تو اوس کا ابتدائی اثر نبی کی قوت میں و یعنی عقل میں ہوتا ہے۔ اوس کے بعد بوجہ قوت اثر دوسری قوتوں میں جو عقل سے اسفل مرتبہ پر ہیں اثر کرتے کرتے انتہائی قوتوں تک جا پہنچتی ہے جو جانب اسفل میں

ہین (یعنی وہ قوتیں جو افق حیوان میں ہیں یعنی حس سمع و بصر) دوسرا طریقہ ادراک حقائق کا یہ ہے کہ سنتے ہیں مگر دیکھتے نہیں۔ گویا در اسے حجاب یعنی پردے کے پیچھے سے سنتے ہیں۔ ان ہی دونوں صورتوں کی طرف جناب باری عز و اسمہ اپنے کلام پاک میں فرماتا ہے وہما کان لیسر ان یکلمہ اللہ الا و سیکون ہما ۱۰ یعنی کوئی بشر خدا سے سوائے ان دونوں کے کسی طرح کلام نہیں کر سکتا یا تو بذریعہ وحی کے یا پردہ کے پرے سے۔

طریقہ ثانیہ کی وحی کو انبیاء علیہم السلام جب سنتے ہیں تو اس کے قلب مبارک پر ایک ایک خوف و وحشت طاری ہوتی ہے جس کے بعد سکون پیدا ہو کر درجہ وثوق و یقین حاصل ہو جاتا ہے۔

بہر حال وحی کی دونوں صورتوں میں جو حقائق و معارف اور ہر منکشف ہوتے ہیں ان کو اپنے نبی نوع تک پہنچانے اور صراطِ مستقیم کے باطن اسلوب ہدایت کرنے پر وہ حضرات جناب خداوندی سے مامور ہوتے ہیں۔ تاکہ لوگوں کے اخلاق و آداب کی درستی کریں۔ اور عامۃ ناس کے نفوس کو جہل و ضلال کی کدورت سے نکال کر منور و مرکز فرمادیں۔ گویا کہ انبیاء علیہم السلام امراضِ نفوس کے معالج ہوتے ہیں جیسا کہ اطباء و امراضِ بدن کا علاج کرتے ہیں۔

نبی کا فرض ہے کہ لوگوں کو پاک شریعت پر چلائے جو پانی کے گھاٹ کے مشابہ ہے چونکہ شریعتِ پانی کے راستہ کو کہتے ہیں اس لئے عرب نے مذہب کا نام شریعت رکھ لیا کیونکہ مذہب ہدایت کا راستہ ہوتا ہے۔

چونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام تبلیغِ احکامِ خداوندی پر مامور ہوتے ہیں اسی لئے ان کو اس کام میں بڑی صعوبتیں اور آزمیتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اور ایسی ایسی تکالیف و شدائد سے سابقہ پڑتا ہے کہ موت ہی اس کے مقابلہ میں ہیج ہے۔

اور اسی سبب سے وہ بزرگ اس فرض کے ادا کرنے میں موت تک سے نہیں ڈرتے
 صفات مذکورہ کا انسان یعنی جو بہ خلعت نبوت مشرف ہوا و سکو ایک خاص ملکہ
 اور عجیب قوت قلوب کے تسخیر کرنے اور اپنے کلام فیض نظام سے تسکین تام
 بخشنے کی ہوتی ہے۔ اور ایسی تائید ایزدی حاصل ہوتی ہے کہ ہر انسان
 کو اپنے حکم اور اپنی رائے کی طرف کیسے لیتا اور مطیع کر لیتا ہے۔ اور وہ اپنے
 مقصود عظیم کو ظاہر کرنے اور عام فہم بنانے کے لیے ضرب الامثال مناسب
 موقع و مقام لا سکتے اور ادن کے ذریعہ سے ہدایت عامہ فرما سکتے ہیں نیز نبی
 میں ادن حقائق دقیقہ و معانی لطیفہ کو مختلف پیرایوں میں ظاہر کرنے کی ایک
 قدرت خاص ہوتی ہے۔

با این ہمہ نبی میں چالیس سے اوپر خصائل مختصہ ہوتی ہیں جو دوسرے انسانوں
 میں نہیں پائی جاتی ہیں۔

لیکن تنبیہی کی کا ضد ہوتا ہے کیونکہ وہ دنیاوی لذتیں اور خواہشیں حاصل کرتا
 چاہتا ہے اور حضرات انبیاء و ادن کو چھوڑنا چاہتے ہیں۔ پس اگر تنبیہی مال باعزت
 یا نکاح یا خوش خوراک و خوش پوشاک وغیرہ کا خواہان ہوتا ہے تو گوا اپنے
 مطلوب کو کتنا ہی چسپا ہے اور عوام پر ظاہر ہونے کی کوشش کرے لیکن بالآخر
 اس کا پردہ ناش ہو جاتا ہے۔ اور تھوڑے ہی دنوں میں لوگوں کی نظروں میں
 حقیر و رسوا ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ لذت و شہوات کے آس پاس چکر لگاتا ہے
 اور ادن کی حصول کی فکر میں رہتا ہے۔ پس باوجود خفا کسی نہ کسی طرح طلب
 دنیا کی جملہ اوسکے حرکات و سکنات میں مخلوق کو نظر آہی جاتی ہے اکثر ایسا
 ہوتا ہے کہ ابتدا سے دعویٰ میں تنبیہی کی چالاکیاں اور ترکیبوں سے معمولی عقل و دماغ
 کے لوگ اس کے فریب میں آجاتے ہیں خصوصاً جبکہ وہ خاموشی و مستانت۔ نہ بد و عباد

اختیار کرتا ہے۔ اور لوگوں کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لیے اپنے اوپر کم خرچ کرتا ہے اور دوسروں پر سخاوت کرتا ہے۔ اور کبھی ایسے شعبہ وہ و غیر نام دکھاتا ہے کہ کم عقل عوام اُن کو خرق عادت و حجرات تصور کرتے ہیں اور اُسکو نبی و موبید من اللہ سمجھنے لگتے ہیں لیکن وقت میں جب اوس سے حقائق آشیا و امور مبہر و معاد دریافت کرتے ہیں جو انبیاء سے دریافت کئے جاتے ہیں اور جن کے معلوم کرنے کا عوام و خواص کو اشتیاق رہتا ہے۔ تو اُسکو سوا اُس کے کوئی چارہ نہیں ہوتا کہ وہ مندرجہ ذیل دو طریقوں میں سے کوئی ایک طریقہ جواب کا اختیار کرتا ہے۔ اول یہ کہ انبیاء علیہم السلام پر جو کتب سماوی نازل ہوئی ہیں اُن میں یا اُنکی احادیث میں امور مستفسرہ کی بابت جو کچھ بیان ہوا ہے اوس کا اعادہ کرتا اور اپنے معتقدین کو قریب قریب اُن ہی الفاظ سے جواب دیدیتا ہے۔ لیکن وہ (متنبی) اُن احادیث پیغمبر و آیات کتب سماویہ کی شرح و تفسیر نہیں کر سکتا۔ اسلئے کہ اُن میں مطالب واقع تشریلین اور موافق حقیقت تشبیہیں ہوتی ہیں۔ مگر اُن آیات و احادیث کے الفاظ مختلفہ اور اشارات محتمل ہوتے ہیں۔ جن کا سمجھنا ہر آدمی کا کام نہیں۔ دوسرے یہ کہ متنبی ہنگام تفسار اپنی طرف سے یہ تکلف کلام بناتا اور جواب دیتا ہے۔

اور چونکہ وہ یقیناً معانی لطیفہ و مسائل غامضہ سے (جن کا اوس سے سوال کیا گیا ہی) ناواقف ہے اور بغیر تائید ربانی جواب دیتا ہے اسلئے اُس کا کلام مضطرب ہوتا ہے اور ایک کلام دوسرے سے متناقض ہوتا ہے۔ اور اُس کے جوابات میں اختلاف کثیر پایا جاتا ہے۔ اور اسی متناقض و اختلاف سے صحاب نظر و ارباب فکر اُس کا برہنہ و نجات اللہ نہونا معلوم کرتے ہیں۔



مسائل ثلاثہ اثبات صانع و احوال نفس و نبوت کے متعلق جو کچھ ہم بیان کرنا تھا کافی طور پر

بیان کر چکا۔ اس سے زیادہ تفصیل و تشریح اس کتاب کی شد و اعتدال کے
خلاف اتنی اس لئے آئی قدر بیان پر اکتفا کیا گیا۔

جن مقامات کی تفصیل و تشریح کی ضرورت ہے اس کو ہم اپنی کتاب القورۃ الکبر
میں بیان کریں گے جس کو منقریب لکھنے والے ہیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ وہ جو ہر مومن المؤمنین

بِالْخَبَرِ



تصانیف شمس العلماء مولوی محمد حسین صاحب آزاد طبع حیدر

موجودہ بک ڈپو مدرستہ العلوم علی گڑھ

نام کتاب	مختصر کیفیت	قیمت
سخندان فارس	زبان فارسی کی ایک مکمل تاریخ ہے۔ مصنف نے پندرہ برس کی محنت میں طیار کر کے مختلف زبانوں کے مقابلہ سے نو سو کے باہمی رشتوں کے مشہد ہونے کے سراغ دکھائے ہیں۔	
قند پارسی نصیحت کا کرن پہو	ترنہ پہلوی۔ دہری۔ اور شکر کے الفاظ کا مقابلہ کر کے تاریخی سانچے کے لیے ہر حصہ اول جو پہلے طبع ہوا عالم لاہور جو مختصر رسالہ کی صورت میں شائع ہوا تھا اصل کتاب کی ابتدائی تمہیدی۔ اب مکمل کتاب طبع ہوئی ہے۔ مولانا آزاد کا فوٹو لندن سے چھپوا کر لگایا گیا ہے۔ اول میں لگا ہوا ہے کاغذ اعلیٰ ڈرامی۔ صفحات ۴۴۔	۸
دیوان ذوق	فارسی زبان سیکھنے کیلئے ایک مفید رسالہ جو مصنف نے بابت ایران میں جو شاعریاں اس کے گفتگو میں کہیں جو کار آمد ہیں تمام آئینہ میں نہ حال کی فارسی میں جو تعلیم نسو اس کی نسبت ایک میان سیوی کی دلچسپ بحث لڑا کیوں کرتے ہیں کیلئے مفید اور مناسب آسان اور زبان میں جو ۱۱۰ صفحات تقطیع ۲۴۔	۴
آب حیات	ملک الشعراء قافی ہند شیخ ابراہیم ذوق کا کلام، اشعار و مضمون کے مجموعہ ہے۔ جمع کیا ہے۔ ہر شعر کی اور اکثر غزلیات و قصائد کے متعلق دلچسپ باتیں لکھیں۔	۴
نیرنگ خیال	اندر کفر شعرا اور دہلی سات و خند چپ چکا ہے۔ اب علی و رحیم و سعید و لایمی کا غزیر بہت خوش خطا طبع ہوا ہے۔ کتاب کے شروع میں مصنف کا فوٹو بھی ہے۔	۴
دربار اکبری	اس میں ستارہ کے مضامین دج ہیں دنیا کی ابتدائی حالت، اسچ اور جھوٹ کا رزم نامہ، شہرت عام اور بقا کے دوام کا دربار و خیرہ و خیرہ مطالب پر خیالات کو وسعت دی ہے۔ علی و رحیم کے سفید و لایمی کا غزیر پر حجم تقریباً ۱۲۰ صفحات۔	۴
نظم آزاد	جلال الدین اکبر ہند شاہ ہندوستان اور اسکے امرا و جلیل القدر حکمرانوں کی حالات اصل میں یہ کتاب اس جلد کی ہندوستان کی تاریخ ہے نہایت مختصر و مفید آزاد کی چند شہنویان جو لاہور کے کشا سہا کے مشاعرہ میں پڑھی گئی تھیں اور دیگر شہر غزلیات، قصائد، اشعار و رباعیات و خیرہ رسالہ کی صورت میں شائع کئے گئے ہیں۔ ڈرامی کا غزیر ۱۳۴ صفحات۔	۸



